Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Avril 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

« Les degrés du savoir supra-rationnel »

Dans un important ouvrage, paru à l'automne dernier et qu'on a déclaré à juste titre son ouvrage « central », M. Jacques Maritain, qui dénonçait naguère dans *le Songe de Descartes* les méfaits de la conception univoque de la science, présente la conception thomiste des « *degrés du savoir* », également distante de la dispersion et de la confusion. Cette vaste synthèse commence à l'expérience du physicien et se termine à l'expérience du contemplatif. Elle ne s'arrête pas, en effet, au savoir métaphysique qui clôt « *les degrés du savoir rationnel* ». Une seconde partie traite des degrés du « *savoir supra-rationnel* ». « Avec la connaissance de la foi et de la « suranalogie » qui lui est propre, on passe aux degrés du savoir supra-rationnel dont la forme la plus haute est l'expérience mystique. »

Le premier des quatre chapitres de cette seconde partie est consacré aux problèmes qui concernent l'expérience mystique, et les deux suivants à deux cas éminents intéressant ce qu'on peut appeler la « quatrième dimension », la profondeur des choses de l'esprit, c'est-à-dire « ces diversités plus cachées qui dépendent de la manière dont l'esprit, dans sa liberté, diversifie... ses objets et ses

manières de se conformer au réel (1) »; « on s'y demande quelle est la nature de la sagesse augustinienne, et quels sont les traits distinctifs et la perspective propre de la science « pratiquement pratique » de la contemplation, telle qu'on la trouve chez un Jean de la Croix. Le dernier chapitre forme la conclusion de tout l'ouvrage, il traite de la doctrine du *Tout* et du *Rien* exposée par le même Docteur Mystique et du suprême degré de connaissance et de sagesse accessible à l'homme en cette vie ».

Nous voudrions, dans les pages qui suivent, présenter aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* les traits saillants de ces chapitres.

I

A vrai dire, nul ne devra aborder l'étude de la seconde partie des « *degrés du savoir* » sans avoir pris la peine de lire et relire le chapitre qui termine la première partie et qui traite de la connaissance métaphysique. L'analyse de cette connaissance avec ses différents aspects ouvre des perspectives sur les assises mêmes de la contemplation mystique. De celle-ci, après avoir précisé le sens du mot mystique dont on a tant abusé, l'auteur, en des pages théologiques de belle venue, nous dira la nature : connaissance de mode supra-humain, supposant une inspiration spéciale de Dieu et procurée par les dons du Saint-Esprit, du moins par ceux d'entre eux qui concernent spécialement la connaissance, par les dons infus d'intelligence et de sagesse; connaissance par connaturalité réalisée en nous, radicalement, par la grâce sanctifiante, par qui nous sommes rendus *consortes divinae naturae*, et actuellement par la charité que le don de sagesse fait passer sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à la condition de *moyen objectif* de connaissance, de telle sorte que ce n'est pas seulement notre amour de Dieu

(1) IX.

que nous expérimentons, mais Dieu même par notre amour. Et précisément cette expérience mystique constitue la théologie *apophatique* qui, connaissant Dieu par mode de négation et de non-savoir, le connaît d'une façon meilleure que la théologie *cataphatique*, qui procède par mode d'affirmation et de science. La métaphysique, par l'étude rationnelle de l'analogie incontenante, *incirconscriptive*, propre à la connaissance de Dieu, laisse la voie ouverte à cette théologie bien supérieure à celle qui se réalise entièrement dans l'ordre des concepts.

Les concepts et les noms qui désignent les perfections divines, tout en se réalisant en Dieu mieux que dans les choses, n'étreignent ni ne délimitent, en effet, la réalité divine, ils la laissent incontenue et incirconscrite :

> Parce que nous recevons des créatures (leurs analogués inférieurs) ces intelligibles analogues, nous ne pouvons pas les penser, sans penser en même temps que leur signifié, les contours distincts qu'ils ont dans les choses où nous les saisissons d'abord, nous ne pouvons penser l'être qu'en le pensant distinct du connaître, le connaître qu'en le pensant distinct de l'aimer; mais si nous avons compris la nature de l'intellection ananoétique, nous savons très bien qu'il y a là deux choses inséparables pour nous, distinctes en elles-mêmes : le *signifié* du concept, analogué et polyvalent, et *le mode de notre conception*, borné à l'analogué inférieur, matériel et créé. Le signifié convient à l'analogué divin, il lui convient même avant de convenir aux créatures et plus proprement qu'à elles, de soi le nom d'être appartient à Dieu avant de convenir aux choses ; le mode de signification ne lui convient nullement, non seulement, comme dans le cas des Anges, parce que ce mode convient exclusivement à un analogué matériel, tandis que l'analogué supérieur est spirituel, mais d'une façon beaucoup plus générale et beaucoup plus radicale, parce qu'il convient exclusivement à un analogué créé, tandis que l'analogué supérieur est incréé; la manière dont je conçois l'être est tout à fait déficiente par rapport à Dieu (1).

(1) *Op. cit.*, pp. 448-449.

On comprend dès lors ce que la connaissance métaphysique peut nous livrer de la nature divine :

> Elle est atteinte et connue dans des choses qui tout à la fois lui ressemblent et diffèrent d'elle infiniment. En tant même qu'ils nous la font connaître, nos concepts, tout en restant eux-mêmes, sont absorbés dans son abîme; en Dieu leur signifié s'évade, sans que nous puissions savoir comment, de notre mode de concevoir. L'essence divine est donc bien atteinte par notre connaissance métaphysique, mais sans se livrer elle-même; elle est connue, mais son mystère reste intact, inentamé. En tant même que nous la connaissons, elle échappe à nos prises, dépasse à l'infini nos connaissances (1).

De là vient que la théologie *apophatique*, qui connaît Dieu par mode de négation et de non-savoir, à condition que l'ignorance porte, non sur le signifié, mais sur le mode de signifier et de concevoir, le connaît d'une façon meilleure que la théologie *cataphatique*, qui procède par mode d'affirmation et de science. Car cette ignorance est une ignorance qui connaît. *Tanquam ignotum cognoscimus.*

Mais une telle théologie ne se borne pas à énoncer que Dieu n'est comme rien de créé, ainsi que le fait la théologie ordinaire. Pour constituer « un genre de connaissance, une sagesse d'un ordre supérieur (et c'est bien ce qu'on veut dire dès qu'on la distingue de la théologie ordinaire comme une autre sorte de théologie), elle n'est rien si elle n'est expérience mystique ». Énoncer des thèses, même sous forme négative, n'est pas de soi sortir de la théologie cataphatique :

> La théologie apophatique n'a de sens que parce qu'elle est en plus de la théologie cataphatique (quant au mode de connaître); elle ne la double pas, elle ne saurait se substituer à elle; elle est portée sur ses épaules, elle connaît mieux les mêmes choses. Elle est négative, non parce

(1) *Op. cit.*, p. 453.

qu'elle nie simplement ce que l'autre affirme, mais parce qu'elle atteint mieux que par l'affirmation et la négation, c'est-à-dire mieux que par des énoncés communicables, parce qu'elle expérimente par mode de non-savoir la réalité que l'autre affirme et ne pourra jamais affirmer assez (1).

*
* *

Cette théologie expérimentale dont la métaphysique nous ouvre le chemin appartient-elle encore à la métaphysique? En d'autres termes, y a-t-il une expérience mystique naturelle? Tel est justement le problème qui fait le centre du chapitre sur l'*expérience mystique et la philosophie* que nous avions quitté pour faire une utile incursion dans le chapitre précédent qui nous en livre les bases métaphysiques; et c'est sa réponse qui permet de préciser les rapports existant entre la métaphysique et la mystique.

Le problème dont il s'agit n'est pas celui de l'existence d'une « spiritualité » naturelle, ce mot étant entendu dans un sens relatif, spiritualité par laquelle l'âme humaine témoigne de sa propre essence, ni d'une « contemplation » naturelle, au sens large. « Nous admettons qu'il y a un *désir mystique naturel* ou une aspiration naturelle à la contemplation mystique, et qu'il y a une *contemplation* (au sens large) *naturelle*, laquelle, non mystique en elle-même, pourra du reste être utilisée par ce désir mystique se donnant ainsi le change (2). »

La question posée est tout autre : elle porte sur l'existence d'une contemplation *mystique* naturelle, d'une *expérience* mystique d'ordre naturel, en donnant au mot « expérience mystique » non un sens vague, englobant les diverses analogies que l'ordre naturel nous offre de la contemplation infuse, mais le sens proprement dit et authentique de connaissance expérimentale de Dieu.

(1) *Op. cit.*, p. 473.
(2) *Op. cit.*, p. 532.

La réponse est nécessairement négative :

Admettre à quelque degré que ce soit, sous les formes les plus simplement ébauchées qu'on voudra, une expérience authentique des profondeurs de Dieu sur le plan naturel, ce serait nécessairement ou bien confondre notre intellectualité de nature, spécifiée par l'être en général, avec notre intellectualité de grâce, spécifiée par l'essence divine elle-même; ou encore confondre la présence d'immensité, par laquelle Dieu est présent en toutes choses au titre de son efficience créatrice, avec l'inhabitation sainte par laquelle il est spécialement présent, à titre d'objet, dans les âmes en état de grâce; ou encore brouiller dans un même concept hybride la sagesse d'ordre naturel (la sagesse métaphysique), et le don infus de sagesse; ou enfin attribuer à l'amour naturel de Dieu ce qui appartient exclusivement à la charité surnaturelle.

De toute manière, ce serait confondre ce qui est absolument propre à la grâce avec ce qui est propre à la nature.

Il n'y a aucune « saisie immédiate » de Dieu d'ordre naturel; une contemplation mystique (authentique) d'ordre naturel est une contradiction dans les termes ; une expérience authentique des profondeurs de Dieu, un contact senti avec Dieu, un *pati divina*, ne peut avoir lieu que dans l'ordre de la grâce sanctifiante et par elle (1).

Ni la nature souverainement intelligible de Dieu naturellement présente à notre esprit, ni l'amour naturel qui porte naturellement toute créature à aimer Dieu plus qu'elle-même, ne suffisent à la réaliser. Il manque à notre esprit d'être proportionné, et à notre volonté d'être connaturalisée à cet objet infini. Aucune des expériences mystiques auxquelles prétendent les écoles mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes, n'est *authentique*, ou elles relèvent « de la grâce divine et de la contemplation infuse, plus ou moins modifiée dans ses formes typiques par des conditions spéciales de développement, hors

(1) *Op. cit.*, pp. 533-534.

de l'afflux des grâces sacramentelles et du rayonnement visible de la vérité révélée (1) ».

Cette réponse concernant le caractère nécessairement surnaturel de toute expérience mystique authentique suggère celle qui devra être faite à cet autre problème qui lui est connexe : « Une expérience mystique de la réalité divine peut-elle, à un titre quelconque, être incorporée à la philosophie, à la métaphysique?... En d'autres termes, la sagesse à laquelle tend l'effort métaphysique requiert-elle de soi une expérience mystique, un *pati divina*? (2) »

Si brutal que puisse paraître le dilemme, il s'impose : Cette expérience mystique serait nécessairement ou naturelle ou surnaturelle. Nous venons de voir qu'elle ne peut être naturelle sans compromettre la distinction de la nature et de la grâce. Mais c'est également brouiller ces deux ordres que d'incorporer cette expérience, si elle est surnaturelle, à la philosophie, et de la regarder comme exigée de soi par l'effort métaphysique.

Par contre, nous pouvons avoir une *expérience métaphysique* des choses de l'esprit, tout en restant sur le plan naturel.

> C'est ainsi que non seulement nous connaissons expérimentalement l'existence de notre âme et celle de notre libre arbitre, mais que nous pouvons aussi accéder à une certaine perception expérimentale obscure de la liberté même de l'esprit en nous, de sa transcendance, ou encore (comme cela est sensible dans bien des documents de la littérature contemporaine) du néant immanent à tout ce qui est créé. D'autre part, il peut arriver qu'une vérité d'ordre naturel, telle que la réalité foncière de l'être, caché sous les phénomènes sensibles, ou l'existence de la Cause première, prenne, sous l'influence d'une grâce actuelle, l'intensité d'une intuition, d'une évidence immédiate ; l'intelligence pourra recevoir comme la révélation soudaine de ce qui fait l'objet propre du troisième degré d'abstrac-

(1) *Op. cit.*, p. 540.
(2) *Op. cit.*, p. 549.

tion, — une âme qui nous est très proche nous en donnait un jour le témoignage : « Avant d'avoir reçu la foi, nous disait-elle, il m'est souvent arrivé d'expérimenter par une intuition subite la réalité de mon être, du principe profond, premier, qui me pose hors du néant. Intuition puissante, dont la violence parfois m'effrayait et qui la première m'a donné la connaissance d'un absolu métaphysique. » Ou bien encore à la vue d'une chose quelconque, d'un brin d'herbe, d'un moulin à vent, une âme saura en un instant que ces choses ne sont pas par elles-mêmes, et que Dieu est. « Subitement, — je cite le même témoignage, — toutes les créatures m'ont apparu à l'état de symbole, m'ont semblé avoir pour unique fonction de *désigner* le *Créateur* (1). »

Du reste, ces intuitions métaphysiques sortent elles-mêmes de la sphère propre de la métaphysique; elles lui sont *accidentelles* et doivent, pour ne pas donner lieu à de fausses interprétations, être soumises au contrôle du raisonnement métaphysique. D'ailleurs, le métaphysicien n'en a pas le privilège exclusif, elles peuvent se retrouver dans toutes les disciplines, et c'est surtout dans le domaine de la poésie qu'elles paraissent les plus fréquentes. Leur existence en tout cas, bien qu'elle offre, sur certains points, une suppléance de la science métaphysique proprement dite, « ne prouve pas que cette science, pour exister comme science parfaitement certaine et pour atteindre efficacement l'être, demande de soi à se compléter par de telles intuitions (2) ».

La contemplation acquise, qui est, elle aussi, aux confins de la spéculation métaphysique et de la contemplation infuse, est, à la fois, irréductible à l'une et à l'autre : étant surnaturelle par son objet et son principe (la vertu de foi) comme la contemplation mystique, et bien qu'elle soit naturelle, comme la métaphysique, quant à son mode, elle n'offre, elle non plus, « aucun indice d'une

(1) *Op. cit.*, pp. 551-552.
(2) *Op. cit.*, p. 554.

nécessité immanente à l'essence de la métaphysique de dépasser les limites et de s'intégrer l'expérience mystique (1) ». Pareillement, ni les jugements pratiques, domaine par excellence dans l'ordre naturel, de la connaissance par connaturalité, ni l'activité de l'artiste, dans les choses de l'art et de la poésie, où la connaissance par connaturalité a aussi sa place, ni l'amour humain, dans ses épreuves et ses joies, dans l'expérience d'autrui obscure et profonde qu'il procure, malgré leurs analogies avec l'expérience mystique, ne parviennent à la réduire à la mesure d'un savoir naturel.

*
* *

Mais, s'il faut absolument distinguer expérience mystique et métaphysique, c'est pour mieux les unir.

Il convient, en effet, d'affirmer l'existence de relations vitales entre ces deux sortes de connaissance qui impliquent à la fois *une aspiration inefficace* et *une dépendance de fait, dans le sujet et à raison du sujet,* de la métaphysique à l'égard de l'expérience mystique.

La métaphysique aspire, d'une certaine manière, à l'expérience mystique, en ce sens que, tout en ne postulant pas de soi l'expérience mystique pour se constituer dans son espèce, « la métaphysique engendre naturellement dans l'âme une velléité qu'elle-même n'a pas le pouvoir de combler, un désir confus et indéterminé d'une connaissance supérieure, qui, de fait, n'est réalisé authentiquement que dans l'expérience mystique, dans la contemplation des saints (2) ».

D'autre part, si l'expérience mystique est absolument indépendante de la philosophie, l'inverse n'est pas vrai : « à considérer les choses dans le concret, la métaphysique, elle, bien qu'indépendante en elle-même de l'expérience mystique, se trouve *en nous,* parce qu'elle lui est

(1) *Op. cit.,* p. 555.
(2) *Op. cit.,* p. 562.

inférieure, dans une certaine dépendance à l'égard de cette expérience (1) ». Ainsi le veut la hiérarchie des vertus intellectuelles, les inférieures étant fortifiées dans leur ordre propre par les supérieures.

> Ainsi la sagesse métaphysique, à l'égard des vérités qui lui sont propres, des vérités démontrables par la seule raison, est fortifiée par la foi surnaturelle et par la théologie. Or si la lumière de la foi et celle de la théologie spéculative font porter au philosophe avec plus de force, de perfection et de certitude, son acte d'adhésion purement rationnelle à des objets de savoir philosophique, comme l'existence de la Cause première transcendante, et même aux premiers principes de la raison, à combien plus forte raison la lumière de la sagesse par excellence, de l'expérience des choses mystiques divines, doit-elle aider et purifier l'intellect philosophique. L'exemple de saint Thomas lui-même illustre grandement cette vérité. Et s'il est vrai que l'intelligence humaine est si faible par nature, et si débilitée par l'héritage du péché originel, qu'elle ne peut, sans le secours de la grâce, parvenir à une sagesse philosophique complète et sans mélange d'erreur, on peut penser qu'en fait la métaphysique ne saurait se garder pure parmi les hommes que si les métaphysiciens sont quelquefois confortés d'en haut par l'expérience des choses divines (2).

II

Les deux chapitres des *degrés du savoir* consacrés à la sagesse augustinienne et à saint Jean de la Croix ont pour but de mettre en lumière deux exemples de « la quatrième dimension » de l'intelligence. A l'organisation générale et à la structure fondamentale des choses de l'esprit, dans l'ordre naturel ou dans l'ordre surnaturel, on est fondé, en effet, à appliquer les quatre dimensions dont saint Paul caractérisait la sphère de la contemplation

(1) p. 666.
(2) *Op. cit.*, p. 567.

des saints. La quatrième dimension, la profondeur, représente précisément ces diversités qui dépendent de la manière dont l'esprit diversifie ses œuvres, non plus d'après les degrés d'abstraction, mais par la liberté même de ses points de vue et de ses finalités propres.

L'examen de la *situation* réciproque de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin nous en offre un exemple éminent.

*
* *

C'est une tâche non seulement délicate et difficile, mais paradoxale et au premier abord impossible de comparer saint Augustin et saint Thomas. L'intelligence doit renoncer à son procédé de comparaison le plus naturel, qui consiste à rapprocher sur le même plan, à confronter dans la même lumière, à chercher les coïncidences et les écarts. Il lui faut se transporter d'un plan, d'un éclairage à un autre, et c'est justement dans la non-coïncidence qu'elle devra discerner l'unité. *Concordisme* et *discordisme* ne valent pas mieux l'un que l'autre, et procèdent de la même erreur d'optique (1).

Il y a en effet, entre saint Augustin et saint Thomas, « une différence d'ordre, de point de vue formel, de *lumen* ». Saint Augustin a l'ordre de la charité : « Si abondamment qu'il philosophe, c'est dans l'amour qu'il instruit, et pour d'un seul et même mouvement tourner pratiquement l'être humain vers sa fin dernière. »

« Saint Thomas, lui, a l'ordre de l'intelligence, — appliquée au travail par l'amour, et pour spirer l'amour, mais conduisant son travail dans le pur climat des exigences objectives. »

La lumière propre de saint Augustin c'est la sagesse du Saint-Esprit; c'est elle qui lui fournit son *point de vue* :

Imaginez cette sagesse, non plus concentrée ineffablement en la passion des choses divines, comme il arrive

(1) *Op. cit.*, p. 578.

dans la contemplation mystique, mais débordant royalement en connaissance communicable... pour se répandre sur tout le champ intelligible et s'emparer de tout le jeu des énergies rationnelles, *user* de tous les instruments naturels de la connaissance, avec ce respect, cette courtoisie envers la nature et la raison, cette confiance aussi, cette aisance, cette hardiesse, cette souveraine loyauté que donne la vraie liberté spirituelle : telle est la sagesse d'un Augustin (et plus généralement des Pères). La sagesse commune du chrétien, doublement instinctive et spontanée... prend ses proportions suprêmes, proprement paternelles et épiscopales, dans la sagesse de ces grands pasteurs spirituels; la science du théologien, non encore dégagée à part sous son état de discipline spécialisée, s'y trouve contenue en source, à l'état éminent... Cette suprême sagesse conquiert tout, s'approprie tout, entraîne tout dans son courant universel : les dépouilles des Égyptiens, tous les trésors des philosophes. Disons, pour cerner les choses d'un trait bien net, que *ces trésors sont ici l'instrument*, non pas précisément de la science théologique en tant qu'elle se distingue de la science philosophique (lesquelles ne sont pas encore explicitées dans leur nature propre), mais *de la sagesse infuse*, de la sagesse du Saint-Esprit qui les domine et les enveloppe, et qui est connexe avec la grâce et la charité (1).

L'instrument pourra être défectueux, c'est le cas pour la philosophie platonicienne incontestablement déficiente dont se sert Augustin, mais qu'importe, cette philosophie sera l'instrument du don de sagesse! Ce qui compte donc surtout chez lui, c'est moins l'instrument que la sagesse usant de la raison et du discours. Avec lui, nous voilà installé, au-dessus de toute philosophie, au-dessus de la sagesse théologique elle-même, dans le plan même de la sagesse infuse.

C'est l'angle sous lequel il faut juger sa doctrine :

On comprendra que pour lui la vraie philosophie, — entendons la croissance en la sagesse, — est un chemin vers

(1) *Op. cit.*, p. 583.

la béatitude — et le philosophe un ami de Dieu, *verus philosophus amator Dei* : c'est la sagesse du Saint-Esprit. On comprendra que, tout en sachant parfaitement la distinction essentielle entre la connaissance purement rationnelle et les conclusions tirées des principes de la foi, il n'ait pas songé à distinguer systématiquement la discipline philosophique et la discipline théologique : il ne dresse pas une carte des disciplines intellectuelles, il hâte vers la fruition de Dieu la raison illuminée par la foi (1).

On comprendra aussi que pour Augustin la foi précède l'intelligence, puisque la connaissance de sagesse infuse présuppose la foi théologique; il inculquera aussi que l'âme n'arrive à trouver Dieu que par un retour et une progression *ad intus* : il s'agit, en effet, du Dieu qui est en elle comme dans son temple. Et l'âme, en expérimentant son Dieu, expérimentera en même temps sa propre nature d'esprit. « Cette double expérience, produite sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit et par ses dons, est comme l'achèvement surnaturel du mouvement d'introversion propre à tout esprit. »

Descendre de ce sommet pour juger la doctrine d'Augustin, l'envisager comme une philosophie, c'est la ranger bien en dessous du savoir métaphysique, c'est en faire une simple psychologie avec, au premier plan, toutes les déficiences du platonisme; demander à l'évêque d'Hippone un système philosophique, c'est réclamer pour la philosophie et pour sa lumière propre ce qui procède en réalité de la lumière de la plus haute sagesse chrétienne, et de la foi et de la charité : c'est trahir son esprit et sa pensée.

Le point de vue de saint Thomas est tout différent : le point de jaillissement de son enseignement est situé plus bas; sa sagesse, à lui, est la sagesse théologique qui procède selon le mode humain et rationnel. Son œuvre, guidée, d'ailleurs, pour être menée à bonne fin, par la sagesse infuse, « se situe strictement dans la théologie

(1) *Op. cit.*, p. 589.

comme science (et dans la philosophie), qui sont des sagesses sans doute, mais de mode humain, et (donc) en même temps des techniques, inférieures à la sagesse infuse (1) ».

En un mot, la fonction enseignante de saint Thomas n'est pas celle d'un Augustin.

Le Docteur Angélique n'en fut pas moins l'héritier fidèle de l'évêque d'Hippone, tant en théologie qu'en philosophie. Rien n'est plus manifeste, qu'il s'agisse de la béatitude ou de la Trinité, de la loi éternelle, des vertus et des dons, de la contemplation, du mal, de la providence et de la prescience divines, de la prédestination et généralement de toute la matière de la théologie sacrée. En philosophie, c'est la doctrine d'Augustin mise au point que l'on retrouve dans la métaphysique de l'analogie et des noms divins. La preuve augustinienne de l'existence de Dieu se retrouve dans la *quarta via*. Saint Thomas corrige sans doute la doctrine de l'illumination, mais toute la substance de la doctrine d'Augustin sur la vérité a passé dans la scolastique thomiste. La métaphysique et la philosophie aristotélicienne n'ont trouvé leur achèvement, dans la synthèse thomiste, que grâce à une pierre d'angle augustinienne : la doctrine des Idées créatrices. Bref, « si l'on considère dans leur intégrité les valeurs essentielles de la pensée de saint Augustin, il faut dire que la seule systématisation métaphysique de cette pensée qui reste *essentiellement* augustinienne, c'est la synthèse thomiste (2) ».

*
* *

La doctrine de saint Jean de la Croix est un second exemple, non moins admirable, de la « profondeur » de l'esprit humain. Le « docteur du savoir incommunicable » est aussi différent du « docteur du savoir communicable »

(1) *Op. cit.*, p. 581.
(2) *Op. cit.*, p. 607.

que le docteur de la sagesse infuse nous est apparu différent du docteur de la sagesse acquise. Mais il n'y a pas plus d'opposition entre le Docteur Mystique et le Docteur Angélique qu'entre l'évêque d'Hippone et l'Aquinate.

Saint Jean de la Croix est le « praticien » de la contemplation; saint Thomas en est le théoricien. Pour saisir la véritable différence des deux points de vue, il faut avoir de la science pratique une notion exacte. Elle est si méconnue de nos jours que l'auteur des « *degrés du savoir* » est obligé de consacrer toute une partie de son étude à en élucider exactement la nature. Il faut s'en féliciter, car cette question qui, outre les développements contenus dans le chapitre VIII, fait encore l'objet d'un important appendice, nous vaut une étude fort poussée, qui renouvelle le sujet. Des philosophes même scolastiques hésiteront peut-être à admettre l'existence d'une double science pratique : la science spéculativement pratique, celle d'un saint Thomas d'Aquin traitant des choses morales et de l'activité humaine, en théologien, et la science pratiquement pratique, qui n'est pas encore le jugement particulier de prudence, mais qui occupe la zone intermédiaire. « C'est encore une science, parce que, si elle est beaucoup plus particularisée que la théologie morale ou l'éthique, si elle considère le détail des cas, c'est encore cependant en brassant, comme son objet propre, de l'universel et des raisons d'être. Mais elle procède, quant à l'équipement fondamental lui-même de la connaissance, suivant un tout autre *mode* que l'éthique ou la théologie morale... Il ne s'agit plus d'expliquer, de résoudre une vérité, même pratique, dans ses raisons et ses principes. Il s'agit de préparer l'action et d'en assigner les règles prochaines. »

Tout cela nous paraît parfaitement exact et d'une élaboration bien au point. En face de la contemplation mystique il y a place à cette double science pratique. Jean de la Croix est maître dans la seconde. Lorsqu'il commente à ses filles spirituelles ses poèmes, c'est une doc-

trine pratique, extension pratique de la théologie, que l'excellent théologien qu'il est, leur enseigne.

Non seulement les présupposés théologiques de sa doctrine, qu'il s'agisse de la fin et du sens de la vie humaine, ou de la foi théologale, sont en accord profond avec la doctrine de saint Thomas, mais encore, sous une terminologie différente, cet accord se poursuit tout le long de sa doctrine : la question de vocabulaire tient à la « praticité » de son enseignement. Mais passons, pour arriver immédiatement au point crucial de l'apparente antinomie entre le langage *ontologique* de la théologie et le langage *pratique* et *mystique* d'un saint Jean de la Croix : sa doctrine du vide. C'est sa thèse centrale : « Tous les moyens humains, quels qu'ils soient, étant disproportionnés au regard de Dieu à posséder dans sa vie propre, le mieux que puisse faire la créature, c'est de se quitter, de faire le vide en elle. »

L'antinomie n'est qu'apparente :

> Saint Jean de la Croix ne porte pas la main sur l'ordre ontologique, et sur le perfectionnement, l'enrichissement, la surélévation, que la nature y reçoit de la grâce; il *suppose* cet ordre et toutes les vérités qui le concernent. Il ne prêche ni mutilation ni suicide, ni la moindre destruction ontologique de la plus légère nervure à l'aide du moindre moucheron. *Ce n'est pas au point de vue de la structure de notre substance et de ses facultés qu'il est placé, c'est au point de vue de la* PROPRIÉTÉ DE NOUS-MÊMES *dans l'usage libre et l'exercice normal que nous faisons de notre activité* (1). Et là il demande tout. Là il nous faut tout donner. Il prêche une mort très réelle, plus subtile et plus délicate que la mort et la destruction matérielles, une mort vitalement agissante et efficace, goûtée, libre, qui passe au sein de notre activité la plus immanente, se fait par elle et en elle, grandit avec elle, lui adhère dans sa plus profonde intimité; une telle mort s'appelle : *expropriation de soi*. Cette mort-là n'oblitère pas la sensibilité, elle l'affine et la

(1) C'est nous qui soulignons, sauf les mots en petites capitales soulignés dans le texte.

rend plus exquise, elle ne durcit pas les fibres de l'être, elle les assouplit et les spiritualise, elle nous transforme en amour (1).

Même accord en ce qui concerne la nature de la contemplation :

> Si l'on considère attentivement les choses, on comprend qu'à vrai dire c'est par ses traits les plus fonciers, ses caractères absolument premiers, que la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix apparaît plus qu'aucune autre comme une explication pratique de la théologie des dons. C'est au surnaturel essentiel que du commencement à la fin saint Jean de la Croix reste obstinément attaché. Toute sa doctrine est une grande revendication pour soustraire aux occupations des charismes ce qui est essentiellement du domaine de la grâce des vertus et des dons. Et s'il conduit les âmes au souverain degré de l'amour et de l'union mystique, ce n'est pas par la voie abrégée mais moins sûre des faveurs extraordinaires et des grâces gratuitement données, c'est par la voie normale des vertus et des dons, de ces dons qui sont infus dans toute âme en état de grâce, parce que, comme saint Thomas l'enseigne expressément dans la Somme, ils sont nécessaires au salut. Que l'organisme des énergies surnaturelles requises dans l'âme pour le salut se développe et grandisse et connaisse une pleine croissance, la sainteté est au bout. Saint Jean de la Croix appuie sur ces vérités toute sa doctrine, il ne se lasse pas de les inculquer et de les expliciter de toutes manières, son enseignement est par excellence une théologie pratique des dons contemplatifs (2).

Un autre trait de la doctrine de saint Jean de la Croix, commun avec l'enseignement de saint Thomas, concerne la transcendance de la « sagesse secrète » et sacrée de la contemplation infuse à l'égard des spéculations métaphysiques et théologiques : si l'on veut *savoir*, il faut faire de la métaphysique et de la théologie; si l'on veut

(1) *Op. cit.*, p. 659.
(2) *Op. cit.*, pp. 685-689.

l'union divine, et si l'on y parvient, on en saura davantage, mais dans la mesure où l'on passera au-delà du savoir, dans l'amour transilluminé par l'Esprit, compénétré d'intelligence et de sagesse.

Mais nous devons nous borner à signaler ce point de l'enseignement de saint Jean de la Croix, sollicité que nous sommes par un important problème qui occupe la partie centrale du dernier chapitre consacré, en guise de conclusion de tout l'ouvrage, au sentiment fondamental qui « semble traverser tout entière l'œuvre de saint Jean de la Croix... le sentiment du double paradoxe presque insoutenable de la condition de l'homme et des œuvres de Dieu, le sens de la disproportion résolue, de la jonction des extrêmes, de l'anéantissement comme condition de surabondance, de la mort comme condition de l'action suprême. Le sens de la Croix, de cette croix où le mystère de l'Incarnation se consomme (1) ».

Suivons, sans nous attarder sur *le sentier de la perfection*, suivons l'âme, qui a pris la clef des champs, et passé par la Porte. Non seulement le sentier s'est élargi, mais désormais il n'y a plus de chemin : c'est l'ampleur infinie de la liberté spirituelle : après la nuit des sens, après la nuit de l'esprit, la contemplation devient lumineuse : ce sont les fiançailles spirituelles, c'est la paix, mais une paix intermittente; un temps encore et c'est la paix parfaite donnée avec l'union transformante ou mariage spirituel : « par la consommation de l'union spirituelle entre Dieu et l'âme, ceux-ci sont deux natures en un seul esprit et amour (2) ».

Et voici le problème : le mystère propre des épousailles : « L'âme voit la vérité de l'immensité de l'amour dont Dieu l'aime, elle ne veut pas l'aimer moins hautement ni moins parfaitement (3). » Comment donc en son infinité même égaler le divin amour ?

(1) *Op. cit.*, p. 707.
(2) *Cantique*, 2e éd., str. 22. Silv., III, p. 320.
(3) *Cant.*, str. 37. Silv., III, p. 167.

Seule une profonde métaphysique de l'amour permet de donner aux expressions de notre Saint toute leur force. Il faut savoir gré à M. Jacques Maritain de nous avoir réappris cette métaphysique du Docteur Angélique trop peu connue des scolastiques modernes et que seuls de grands commentateurs tels que Jean de Saint-Thomas avaient su mettre en relief :

> Au point de vue de l'entité dans le registre de l'être propre des choses, il y a toujours dualité, que dis-je, distance entre l'âme et l'amour incréé. Mais il est un autre ordre que celui de l'entité, et c'est à lui que fait allusion le mot de saint Paul : « un seul esprit », dit-il, non « un seul être ». C'est l'ordre de l'amour en tant qu'amour, considéré non pas dans ses constitutifs ontologiques d'essence et d'existence (alors il est considéré comme être), mais bien dans la réalité absolument propre de l'immatérielle intussusception par laquelle l'autre en moi devient plus moi que moi-même. On dit que l'effet formel de l'amour est que l'aimé soit à moi comme moi-même, ou un autre moi-même. Si l'activité immatérielle de la connaissance est devenir l'autre en tant qu'autre, l'activité immatérielle de l'amour est se perdre en l'autre en tant que soi, m'aliéner dans la réalité de l'autre en tant qu'il devient plus moi que moi-même. C'est en cela que l'amour est « extatique », — *in amore amicitiae affectus alicuius simpliciter exit extra se*, — et qu'il liquéfie le cœur, *ut amatum in ipso subintret*.
>
> ... Le mystère de l'union d'amour et du bien l'oblige à concevoir un *être intentionnel d'amour* qui n'est pas... l'être entitatif... Dans le mariage spirituel la volonté créée et l'amour incréé demeurent entitativement distants à l'infini, et pourtant l'âme, dans son activité surnaturelle d'amour, se perd ou s'aliène en Dieu devenu selon l'être ou l'activité d'amour plus elle qu'elle-même, principe et agent de toutes ses opérations. Tout a été dit là-dessus par le Saint lui-même, en une parole d'or, que nous avons déjà citée : « ils sont *deux natures en un seul esprit et amour de Dieu* (1). »

(1) *Op. cit.*, pp. 735-737.

... Tant que l'amour n'a pas achevé de transformer l'âme, celle-ci vit de sa propre vie, progressivement divinisée sans doute, toujours enclose cependant dans ses limites créées, toujours finie (non seulement quant à sa structure entitative, ce qu'elle sera toujours, mais quant à l'union d'amour elle-même qui cause ses opérations, et qui est comme la respiration de sa liberté). Elle est un tout qui fait des échanges avec le Tout. Mais lorsque la transformation d'amour est accomplie, et que tout dans l'âme est évanoui de ce qui n'exhale pas l'amour même, alors elle est en quelque façon le Tout, c'est l'infinité même de la vie de Dieu qui fait irruption en elle, comme si la mer entière entrait dans le fleuve, je dis dans un fleuve amoureux, jaillissant en opérations vitales, et qui pourrait devenir, depuis sa source, un seul *esprit* avec la mer. Tout l'univers, dit saint Thomas d'Aquin, peut être contenu dans la moindre de ses parties, si celle-ci est connaissante. La vie éternelle et infinie de Dieu peut emplir la moindre de ses créatures, si celle-ci est aimante et laisse faire jusqu'au bout en elle l'Amour qui l'a aimée le premier. *Je vis, mais non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi* (1). »

*
* *

Mais il faut nous arrêter, car d'un tel livre nous devrions tout citer. Au cours de cette étude qui voudrait n'être qu'une invitation à le lire en entier, nous en avons donné de nombreuses citations, prises parmi les pages qui donnaient le mieux en raccourci la marche générale de la pensée. Notre esquisse aura-t-elle réussi, comme nous le souhaitions, à en mettre en relief l'idée centrale, partout présente : sous les distinctions, union sans confusion? Si elle n'a pas ici tout le relief voulu, la faute n'en est pas imputable à l'ouvrage, mais toute à la charge du recenseur.

Un point cependant a été laissé à dessein dans l'ombre, qui n'aura pas échappé peut-être au lecteur.

(1) *Op. cit.*, p. 742. Voir aussi appendice VIII, pp. 897 et suiv.

En nous lisant, il aura pu se demander à quelle discipline appartient cette partie des « *degrés du savoir* » qui traite des choses de la mystique. Question d'autant plus importance ici qu'il s'agit de *distinguer pour unir*. Quittons-nous, en abordant les degrés du *savoir supra-rationnel*, la philosophie pour pénétrer sur le terrain de la théologie? La matière certes relève de la théologie, mais la manière dont elle est traitée est-elle philosophique ou théologique? De bons théologiens déclareront ces chapitres de l'excellente théologie; *philosophie théologisante*, philosophie subordonnée à la théologie, nous répondra l'auteur. Cela pourrait faire l'objet d'un intéressant débat : ce n'était pas le lieu de l'engager ici; encore moins le moment, l'auteur se proposant de satisfaire prochainement, avec l'ampleur désirable, et avec la maîtrise qu'on lui connaît, les plus légitimes exigences.

F.-X. Maquart,
Professeur au Grand Séminaire
de Reims.

Thérèse Neumann

Ses premières visions de Noël et Pâques

« Les visions, Monsieur Laudet, ne sont nullement des transpositions. Savez-vous ce qu'elles sont? Eh bien! elles sont des visions. Elles sont des communications, des communions, des saisies directes. C'est même pour cela et en cela qu'elles sont des visions. Ce sont les autres langages que Dieu parle à sa créature qui sont moins des visions ou qui ne sont pas des visions, qui sont, plus ou moins, des transpositions, jusqu'à la limite à cette proposition qui a tant de grandeur et que l'on trouve dans les philosophes, que la création même est un langage que Dieu parle à sa créature...

« Et il ne s'agit pas de savoir de quoi les mystiques s'accommodent ou ne s'accommodent pas. Il ne s'agit pas pour les mystiques de s'accommoder ou de ne s'accommoder pas. On ne leur demande généralement pas leur avis. Les mystiques ont à recevoir, les mystiques reçoivent des **visions** *directes* précisément, des ordres, des commandements, des voix. »

(Charles Péguy, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, §§ 246 et 247.)

I. — Idée générale des visions de Thérèse

Les extases de Thérèse Neumann sont remplies par des visions et apparitions variées, visions imaginaires, semble-t-il, avec forte réaction sur les sens externes. Indé-

pendamment des extases douloureuses de la Passion, qui se renouvellent — comme pour plusieurs autres stigmatisées célèbres — tous les jeudis-vendredis, sauf durant les périodes liturgiques joyeuses ou glorieuses et à certaines fêtes ou dans leur octave, Thérèse a vu déjà plusieurs fois les mystères de l'enfance et de la vie cachée, les scènes de la vie publique de Jésus, en particulier le contenu des péricopes liturgiques des dimanches et fêtes, la Résurrection et les apparitions du Sauveur aux saintes femmes et aux disciples, l'Ascension, la descente du Saint-Esprit, la prédication de saint Pierre et des apôtres et la fondation de l'Église chrétienne, la conversion de saint Paul; la vie, la mort, l'Assomption et la glorification de la très sainte Vierge; la mort et le martyre de plusieurs saints et saintes, au jour de leur fête.

A part la chute des démons et leur combat contre les anges demeurés fidèles, qu'elle a contemplés plusieurs fois, le 29 septembre, en la fête de saint Michel archange, et dont elle ne peut parler sans frémir, il ne lui est généralement pas donné de voir, sous des formes sensibles, des êtres ou événements purement spirituels. Elle a vu l'Immaculée, plusieurs fois aussi, sous les traits apocalyptiques de « la femme vêtue de soleil, et la lune sous ses pieds ». Elle voit souvent Jésus enfant ou Jésus ressuscité sous ses traits glorifiés (sans parler du mystère de la transfiguration qu'elle voit le 6 août et les dimanches où on en lit le récit à la messe). Gerlich appelle ces visions *symboliques*, « bildliche ». Il suffirait de dire apparitions, pour les distinguer des visions historiques ayant pour objet les faits évangéliques (y compris, bien entendu, la résurrection, l'ascension, et aussi l'assomption, où Jésus et Marie apparaissent transfigurés, glorieux) ou des traits de la vie des saints. On ne peut donc pas dire qu'elle ait, à proprement parler, ce que nous appelons des visions symboliques, dans lesquelles ce qu'on voit représente autre chose (1). Ses visions sont

(1) Je mets à part les apparitions des *âmes* qu'elle voit quitter ce

immédiates et directes, ne demandent aucune exégèse, mais seulement d'être regardées.

Pour beaucoup de ces visions, on a pu constater un progrès d'année en année. Un volume suffirait à peine à en dresser la liste complète et à les rapporter avec leurs détails propres (1). Une critique théologique tant soit peu exigeante et poussée serait une tâche longue et délicate : il faudrait appliquer à ces visions, supposées connues dans toute leurs particularités, les critères pris de l'objet, de la personne de la voyante, des effets spirituels résultant de ces phénomènes. A cette seule condition on pourrait déterminer avec quelque certitude — et, bien entendu, sous réserve d'un jugement meilleur et plus autorisé — si ces visions ne s'expliquent pas, en totalité ou en partie, par une cause maladive ou des illusions du Trompeur, ou si, au contraire, elles sont d'origine exclusivement divine.

Une étude prolongée de la vie de Thérèse et des nombreux ouvrages dont elle est le sujet, des témoignages rendus à ses vertus, de ses extases et états sub-extatiques, de son jeûne, de ses communions, de ses souffrances d'expiation — qui semblent bien être le formel de sa vocation —, de son influence, de ses visions, la confrontation des phénomènes avec les signes classiques en théologie mystique des charismes divins, justifient prudentiellement, croyons-nous, l'opinion qu'on est en face du miracle, et que les visions dont il s'agit ici viennent de

monde ou le purgatoire, ou dans la gloire. Ces apparitions d'âmes séparées, sous forme lumineuse, sont extrêmement nombreuses dans la vie mystique de Thérèse.

(1) Je l'ai fait, pour mon compte personnel, en ce qui concerne les visions publiquement connues par les témoignages de Witt, de Gerlich, qui analyse en particulier celles de 1927-28, les chroniques de von Lama (K. I. 1928, 1929, 1930, 1931), le petit livre de Mgr Kaspar, archevêque de Prague, qui visita Thérèse en 1929 et donna en langue tchèque la meilleure description qui soit des extases de la Passion, observées par lui, le Vendredi de la Passion. Cette brochure, très favorable à Thérèse, a été récemment traduite en allemand par Von Lama : *Eindrücke über Konnersreuth*, Badenia in Karlsruhe.

Dieu, probablement par le ministère de l'ange gardien (1). Je reconnais sans peine que l'entourage de Thérèse, son

(1) Si le lecteur veut jeter un coup d'œil sur mes précédentes études relatives à Thérèse Neumann (*La préparation providentielle d'une compatiente*, E. C., oct. 1932 ; *Comment Thérèse Neumann a reçu les stigmates*, Nova et Vetera, oct. 1932 ; *Les phénomènes extatiques et leurs dérivés chez Th. N.*, E. C., avril 1933), il conviendra sans peine que les faits de Konnersreuth et en particulier les visions présentent les marques distinctives des charismes authentiques. Je les rappelle sommairement ici, d'après Meynard-Gerest, résumant l'ouvrage du Cardinal Bona, *de Discretione spirituum* :

1. Que l'objet soit en lui-même conforme à la vérité, à la justice, à la sainteté...

2. Que le mode... soit convenable... les circonstances... bonnes, honnêtes, bienséantes, dignes de Dieu. Il faut cependant remarquer sur ce point qu'il peut se produire des circonstances dont les premières apparences sont vulgaires et mesquines, mais où un regard attentif ne tarde pas à découvrir la tendre condescendance de Dieu. C'est avec droiture et simplicité qu'on doit examiner toutes les particularités d'un phénomène...

3. Que la fin tende à confirmer dans la vérité et la vertu, au soulagement et à l'édification du prochain, au triomphe de la sainte Église, à la gloire de Dieu. Il peut arriver que la fin principale d'un phénomène mystique divin ne soit pas facile à connaître dès le principe ; toutefois, d'ordinaire sa vraie portée se manifeste bientôt d'une manière claire et précise.

4. Que les effets produits accusent un principe divin... Paix, crainte filiale et respectueuse, humilité, docilité, obéissance, simplicité, saint abandon, exactitude aux devoirs d'état, piété, esprit de pénitence, oubli de soi, charité, etc., etc. — Ces signes sont les plus caractéristiques de l'action divine. Des effets excellents, bien constatés et durables, pourraient-ils venir d'un mauvais principe?

5. Que les personnes méritent confiance par leurs antécédents et leurs vertus. Ce signe n'est pas infaillible, car les grâces gratuitement données n'exigent pas l'état de grâce, encore moins une vertu consommée. Néanmoins c'est une présomption notable en faveur de l'action divine quand les instruments sont, sinon parfaits, du moins honnêtes et vertueux. Point important : Les personnes favorisées du surnaturel divin .. sont inclinées fortement à cacher les dons célestes. Elles évitent avec soin tout ce qui peut les mettre en évidence, et il faut recourir souvent à des actes d'autorité pour obtenir communication des phénomènes qui seraient capables d'attirer sur elles l'estime et la considération. (Meynard-Gerest, *Théol. myst.*, app. II, C.)

Qu'on veuille bien lire aussi, dans le même auteur, les signes dis-

directeur en particulier, ne semblent pas avoir insisté à la façon de saint Jean de la Croix sur la défiance avec laquelle on doit, en principe, accueillir — ou plutôt repousser autant qu'on le peut — ces visions corporelles et imaginatives, mais personne n'a le droit d'accuser l'abbé Naber d'imprudence dans la conduite de sa fille spirituelle, à moins de donner des preuves sérieuses, que personne encore, à ma connaissance du moins, n'a fournies. S'il avait manqué de sagesse, l'autorité diocésaine de Ratisbonne l'eût certainement déplacé à l'heure qu'il est. Beaucoup de visiteurs, et non des moindres, lui rendent hommage. Mgr Kaspar notamment fait de lui le plus vif éloge (1).

La comparaison des visions de Thérèse avec celles d'autres extatiques, Catherine Emmerich par exemple, soulèverait de difficiles questions. Les différences en effet sont notables. Les visions de Thérèse sont beaucoup moins riches en détails merveilleux surajoutés à l'Évangile que celles de la voyante de Dülmen. Pour cette dernière, le merveilleux, sinon le fantastique, paraît surtout dans les visions relatives à la vie de la sainte Vierge et aux mystères de l'Enfance; beaucoup moins dans celles de la Passion, quoiqu'elles renferment aussi bien des choses totalement étrangères à l'Évangile, par exemple, l'histoire de la coupe dont Jésus se servit à la dernière Cène. Il est vrai que la question est toujours pendante des additions et « variations » possibles du « pèlerin »-secrétaire,

tinctifs des visions corporelles et imaginaires divines (q. 318, 325, 326), et on constatera que ces signes ne font pas défaut chez Thérèse Neumann.

(1) « Le curé Joseph Naber! Quelle noble figure! Vraiment Dieu suscite dans ses desseins providentiels les guides spirituels de ses âmes d'élection. Un modèle de piété, de patience, de prévenance, d'esprit de sacrifice et de zèle pour la gloire de Dieu, telle est l'impression que nous a faite le curé de Konnersreuth. » (p. 33 de la trad. all.)

« Il est sous tous les rapports exemplaire, dévoué, certainement e prêtre choisi de Dieu tout exprès pour ce cas. » (p. 109.)

Clément Brentano (1). Son ardente imagination a peut-être beaucoup travaillé sur les récits de la voyante. Et c'est, soit dit en passant, une des raisons, non la seule, de laisser de côté, dans l'instruction de la cause de Catherine, ses visions et révélations.

Les visions de Thérèse Neumann donnent davantage l'impression de tableaux historiques. Les éléments qui peuvent sembler provenir de la psychologie personnelle de la voyante sont réduits au minimum. Ce qui est certain, c'est que les deux séries de visions, celle de la westphalienne Catherine, celle de la bavaroise Thérèse, ne peuvent pas être, l'une et l'autre, historiques en tous leurs détails. Certains traits sont incompatibles. Cela saute aux yeux, même à une lecture superficielle. En préférant les visions de Thérèse pour leur sobriété et leur étroite liaison à l'histoire évangélique et à la liturgie de l'Église, je n'entends pas discréditer le moins du monde celles de Catherine, ni insinuer que les unes sont de Dieu, non les autres. Elles peuvent, malgré leurs différences, venir du ciel, les unes et les autres. Les tableaux que Dieu, par lui-même ou par le ministère des anges, présente aux sens, à l'imagination et à l'intelligence des voyants extatiques, peuvent atteindre la fin qu'il se propose, sans être tous entièrement historiques, même quand ils ont trait à l'histoire évangélique, sacrée entre toutes. Dieu peut donner à l'un la représentation complète ou incomplète mais rigoureusement exacte des faits, sans rien ajouter à l'histoire; à un autre, une image, exacte aussi en ce sens qu'elle ne contredit pas l'Évangile, en

(1) Voir le livre de Mme Jeanne Danemarie, *Le mystère des stigmatisés, de Catherine Emmerich à Thérèse Neumann*, et la bibliographie qu'elle indique à la fin, en particulier l'étude de G. Dirheimer, *Anne-Catherine Emmerich et Clément Brentano*, Paris, Téqui, 1923. Les publications documentaires de Hümpfner, *Dr. Weseners Tagebuch über A. K. Emmerich*, Würtburg, 1925; *Akten der Kirchl. Untersuchung über die st. Anna Kath. Em.*, Würtburg, 1929 (cet ouvrage ne semble pas avoir été utilisé par Mme Danemarie), sont indispensables à qui veut se faire une opinion personnelle vraiment motivée.

rappelle des traits, en reproduit même tout le contenu quant à l'événement considéré, mais qui comporte, en outre, des éléments additionnels, des détails supplémentaires, adaptés à l'imagination ou aux souvenirs, à la tournure d'esprit, à la culture de ce voyant, mais n'appartenant pas, tels quels, au passé. On ne saurait, de cela, rien conclure d'efficace contre le caractère charismatique de ces visions, pas plus qu'on ne serait en droit de nier l'origine divine des stigmates d'une personne parce qu'ils ne sont pas entièrement conformes à ce qu'on sait ou croit savoir des plaies du Crucifié ou semblables à ceux d'autres personnes authentiquement stigmatisées. Les stigmates divins de la Passion, les « marques », comme dit Thérèse, sont la vivante image imprimée en la chair des compatients par le divin Artiste, souverainement libre; ils ne sont pas la copie techniquement exacte des blessures du Sauveur. La configuration à Jésus crucifié comporte une certaine latitude, même quand elle devient, par miracle, physique et matérielle. La mystique extraordinaire n'est guère moins souple et variée, dans ses manifestations, que la vie mystique essentielle. Et les stigmates eux-mêmes n'échappent pas à la loi.

On ne doit pas oublier non plus que, en dehors des particularités qui distinguent les visions de divers voyants relatives aux mêmes faits, les uns peuvent n'avoir que des visions à objet historique sensible, tandis que d'autres ont en surabondance (ce que nous n'avons pas constaté, sauf les exceptions indiquées, chez Thérèse) des visions sensibles — symboliques au sens strict — de réalités soit purement spirituelles (1), soit spirituelles et sensibles, mais autres que les symboles qui les représentent.

(1) Ces sortes de visions jouent un grand rôle chez Catherine Emmerich, qui prend soin, en les racontant, de les justifier par la même raison que saint Thomas : Elle dit, à propos de la vision du tribunal de Caïphe et du renfort infernal apporté aux ennemis de Notre-Seigneur : « Wie mir aber alles in Formen und Bildern gezeigt wird (Welche Sprache mir auch viel wahrer, kürzer und deutlicher ist, als andere Explicationem, weil die Menschen doch auch Gestalten

Ces brèves remarques, qui ne suffiraient pas pour une étude complète, suffisent à nous mettre à l'aise dans cet article, limité à quelques spécimens des visions de Thérèse, à ses premières visions des mystères de Noël et de Pâques. On les a choisies pour l'excellence de leur objet et aussi parce qu'elles sont très représentatives de la « manière », si l'on ose dire, de Thérèse Neumann.

J'utiliserai surtout, pour les décrire, le remarquable ouvrage de Gerlich (t. I. *Lebensgeschichte der Therese Neumann*). Cet auteur, que ses études d'université sur les légendes des saints préparaient excellemment à un travail critique sur des faits merveilleux contemporains, commença à s'occuper de Thérèse au moment où la presse antireligieuse allemande publiait à son sujet les plus extravagants propos. Il était alors protestant ou plutôt étranger à toute foi religieuse. Il a été placé, par l'accueil de la famille et du curé, dans des conditions exceptionnellement favorables, et a pu utiliser largement les notes et le journal de l'abbé Naber, en les complétant par ses observations et enquêtes personnelles, au cours de plusieurs séjours prolongés à Konnersreuth. Il a été aidé aussi par son ami, le Dr abbé Wutz, professeur de langues orientales, qui a identifié les paroles araméennes et d'autres entendues par Thérèse en extase et répétées ensuite par elle. L'étude attentive du cas de Thérèse l'a conduit à la foi. Il a été baptisé en septembre 1931. Thérèse est sa marraine. Il m'a autorisé avec bienveillance à utiliser son travail.

Qu'il soit entendu, une fois pour toutes, que, lorsque Thérèse raconte ses visions, elle ne voudrait parler que de ce qui en est l'objet principal : le Sauveur, Notre-Dame, un saint. Elle ne donne pas spontanément, du moins en général, les détails minutieux dont sont avides, généralement aussi, ceux qui l'interrogent. Si les récits

und handgreiflich und keine Redensarten sind), so sah ich die Angst und Wuth der Hölle in unzahlichen Graülgestalten an vielem Stellen wie aus der Erde heraufdringen. » (*Das bittere Leiden...*, éd. 1858, p. 126.)

qui suivent paraissent surtout consister en ces détails que Thérèse appelle des « à-côtés sans importance », cela tient moins à elle qu'à son entourage et à la manière de l'interroger. J'ai l'intime conviction que des interrogations autrement conduites obtiendraient d'elle des renseignements plus précieux sur sa vie intérieure, et sur les oraisons qu'alimentent ou préparent des « applications des sens » aux scènes évangéliques, qui ne sont pas le résultat de ses efforts personnels, mais lui sont données toutes faites, croit-elle et croyons-nous, par le Sauveur.

On sait qu'il faut distinguer, dans les états extraordinaires de Thérèse, trois phases ou états :

1. L'*extase* proprement dite, occupée par les visions et les apparitions (*Ekstatische Zustand*) ;

2. l'*absorption* (*Zustand des Eingenommenseins*);

3. l'*état de repos surnaturel* (*erhobener Ruhezustand*) (1).

Pendant l'extase et la vision elle est complètement abstraite du monde extérieur, ne voit et n'entend rien de ce qui se passe autour d'elle.

L'état d'absorption se constate entre les visions partielles qui composent une série (la vision de la Passion comprend une quarantaine de tableaux ou de scènes), ou après une vision isolée. Thérèse est alors sous l'emprise de ce qu'elle a vu, et n'a de pensée que pour cela. Elle ne prend intérêt à ce qu'on lui dit que si c'est en relation

(1) Je les ai longuement étudiés ailleurs, et me suis appliqué à résoudre les objections formulées par certains auteurs, en particulier par D. Mager, contre l'état de repos extatique. A mon humble avis, les difficultés tirées du commentaire de Cajetan *in Sum. Theol.* II^{am} II^{ae}, q. 173, a. 3, sont les plus graves. Mais, si l'on prend la peine de situer ces textes — cités comme exprimant leur propre pensée par Sylvius et Prosper Lambertini (Benoît XIV) — dans leur contexte théologique, et si, au lieu d'isoler arbitrairement certains phénomènes particuliers de l'état de repos extatique de Thérèse, on les encadre dans l'ensemble psychologique dont ils relèvent, les difficultés s'évanouissent. L'hagiographie n'est pas dépourvue de précédents aptes à calmer certaines craintes (cf. *Les phénomènes extatiques et leurs dérivés chez Th. Neumann*, Études Carmélitaines, avril 1933, pp. 50-100).

avec la scène qu'elle vient de contempler. L'inhibition partielle ou totale des autres souvenirs a pour effet, dans les visions qui se succèdent en série, de supprimer toute connaissance anticipée des événements non encore représentés, même si elle les a déjà vus plusieurs fois dans des visions antérieures, ou les connaît parfaitement par le catéchisme et l'histoire sainte.

L'état de repos surnaturel ou extatique, qui intervient après les visions épuisantes de la Passion ou après la sainte communion, pour la réconforter, en l'absence de toute nourriture terrestre, lui apporte, dit Gerlich, « le sentiment très vif de l'union du Christ, et une certaine participation à sa béatitude et à son omniscience ».

C'est dans l'état d'absorption qu'elle parle à peu près comme un enfant de cinq ans, sans que pour autant son intelligence soit liée ou diminuée. Elle s'exprime alors invariablement en dialecte (1). Dans l'état de repos extatique, au contraire, elle parle le bon allemand. Dans l'un et l'autre, elle tutoie tout le monde. Ce passage de l'un à l'autre ne se remarque pas toujours aisément. Il semble que Fahsel ait attribué à la phase d'absorption des paroles qui relèvent de l'état de repos surnaturel. Sauf avis contraire, les descriptions qui suivent ont été données par elle en état d'absorption. Gerlich le marque presque à chaque fois. Nous nous en dispensons. On le verra bien, rien que par le style. Je fais exprès de garder en français les tournures populaires de Thérèse. Les renseignements obtenus dans l'état de repos surnaturel seront, le cas échéant, signalés comme tels.

(1) Assez différent de l'allemand classique et que tous les Allemands ne comprennent pas, tant s'en faut. Je n'aurais certainement rien pu écrire de précis sur Konnersreuth, et en tout cas pas cet article, si l'un de mes jeunes confrères, suisse allemand, le Père Paul Wyser, pour qui ce dialecte n'a pas de secrets, ne m'avait aidé avec beaucoup de bonne grâce et de dévouement. Je dois aussi une vive reconnaissance au R. P. Morard, pour ses conseils et suggestions, pour son contrôle. Il connaît aussi bien Catherine Emmerich que Thérèse Neumann.

II. — Les visions de Noël

Thérèse fut favorisée d'une première vision de l'enfant Jésus pendant la nuit de Noël 1926. Gerlich et Witt l'ont racontée en détail. La vigile tombait le vendredi. Thérèse, comme les autres semaines, contempla la Passion et participa aux souffrances du Christ. L'extase terminée, elle resta sous l'impression des douleurs du Sauveur et ne voulut rien entendre aux suggestions de sa mère, puis de son curé, qui s'efforçaient tour à tour d'attirer son attention sur le mystère joyeux qu'on allait célébrer dans la nuit. Par rapport au Sauveur, elle ne pouvait admettre que le drame du Calvaire. Elle venait de le voir mourir, elle refusait absolument de se le représenter dans les grâces de la Nativité et de l'enfance : « *Je veux absolument voir le cher Sauveur quand il est grand, qu'il souffre et meurt.* » Mais pendant la messe de minuit, tous les siens étant à l'office, sauf son père qui veillait près d'elle, la voix déjà familière lui parla : « Tu ne dois pas seulement souffrir avec le cher Sauveur, tu dois aussi te réjouir avec Lui, mais demeure toujours aussi abandonnée et simple. » Alors une lumière incomparablement plus claire et plus belle que celle des visions précédentes l'avait ravie. L'enfant Jésus lui était apparu merveilleusement beau, lui tendant ses petits bras et s'inclinant vers elle. Elle n'avait pas osé s'élancer vers lui, mais sa joie de le contempler l'avait transfigurée. La vision disparue, elle eût voulu mourir, quitter cette terre où « *tout est si sombre* ». Ses parents, revenus de la messe de minuit, avaient été témoins de la fin de son extase et de sa jubilation. Sa tante, qui partagea sa chambre le reste de la nuit, l'entendit répéter : « *Oui, cher Sauveur, je souffre volontiers pour toi, tu es si bon.* » Le lendemain, revenue à l'état ordinaire, elle fut radieuse. Le souvenir de la beauté de l'enfant divin contemplé dans la nuit l'exalta

tout le jour. Elle eût voulu savourer en silence la joie céleste qui l'inondait, mais la charité exigea des sacrifices à l'esprit de famille. Elle les consentit volontiers.

En 1927, c'est tout le mystère de Bethléem qu'elle contempla, avant la fête et le jour même, en plusieurs visions dont voici les dates et le contenu :

Le 22 décembre : départ de Joseph et de Marie pour Nazareth. — Joseph, rentrant du travail, fit part à Marie de l'obligation où ils étaient, par suite du décret de César-Auguste, d'aller se faire inscrire sur les tables de recensement à Nazareth. Marie répondit qu'ils devaient obéir. Joseph exprima la crainte que le voyage ne fût trop pénible pour elle, mais Marie fit remarquer que Dieu les aiderait à obéir. Elle partirait donc aussi. Une ânesse servirait de monture, porterait les bagages et fournirait du lait. Joseph la chargea d'une toile de tente grise et d'une couverture de laine. Le reste des bagages pendait de chaque côté : à gauche un paquet contenant une couverture de laine pour Joseph, un vêtement chaud de dessus, du pain et des fruits. A droite deux paquets : celui de devant, plus petit, contenait une simple couverture de laine pouvant être coupée en langes et dans laquelle étaient enveloppés des langes et une petite chemise. Celui de derrière était un sac en toile de chanvre dans lequel Marie avait mis un vêtement chaud de dessus pour elle et des vivres. Les trois piquets de tente étaient attachés horizontalement. Ils partirent vers 6 heures du matin. Marie s'assit sur l'âne, les pieds à gauche. Joseph marchait en avant et à gauche de la bête qu'il conduisait de la main droite par une bride en cuir noir. Dans la main gauche, il portait un long bâton de voyage recourbé en haut. Marie était revêtue d'un chaud manteau brun-gris, d'une robe rouge-brun et d'un voile couleur naturelle de la laine. Le temps était froid et pluvieux. Le chemin rude et accidenté. Le premier jour, tout alla bien, mais les deux voyageurs ne purent atteindre un lieu habité pour y passer la nuit. Ils dressèrent leur tente dans un

endroit désert et y reposèrent sur leurs couvertures. L'ânesse fut attachée à un arbre.

23 décembre : vers Bethléem. — Marie et Joseph se mirent en route vers 5 h. 1/2 du matin et marchèrent sans encombre jusque vers le milieu du jour. Ils s'entretenaient de l'enfant qui allait naître. Pour soulager l'ânesse, Marie descendait de temps à autre. Vers midi elle remarqua que la bête était exténuée et ne voulut plus la charger. Eux-mêmes étaient très fatigués. Ils aperçurent au loin une maison et s'y dirigèrent en remerciant Dieu. La maisonnette était habitée par un très vieux ménage, leur fils et leur fille. Joseph entra pour demander ce dont il avait besoin. Le vieillard sortit et insista auprès de Marie pour la faire entrer. Ils ne les connaissaient pas, mais les voyant tous deux si sympathiques, et Marie presque à son terme, toute jaune et pâle — habituellement elle était saine et forte —, ils leur offrirent le repas de midi tout préparé. Plus tard le Sauveur les récompensa. Les deux vieillards moururent encore païens mais bien disposés. Le fils et la fille devinrent chrétiens. Ils entendirent la prédication de Jean-Baptiste. Baptisé par lui, le fils devint l'un des 72 disciples. La sœur garda la petite maison. Surprise un jour par des parents en train de vider sa demeure de tout vestige de paganisme, et de descendre une idole du toit, elle fut précipitée au sol et tuée.

Marie et Joseph passèrent la seconde nuit, moyennant finance, dans l'auberge d'un village. Ils s'y reposèrent bien et reprirent des forces pour le lendemain.

24 décembre : arrivée à Bethléem. — Joseph et Marie repartirent de bonne heure. L'après-midi l'ânesse n'en pouvait plus de fatigue. Dans un village, on leur donna de quoi la faire manger. Le temps était pluvieux et froid. Vers 5 h. 3/4 du soir, Marie mit pied à terre, devant la porte nord de Bethléem, qu'elle franchit derrière Joseph, près de la bête.

Bethléem avait environ 1100 habitants. Les maisons étaient plates, comme à Jérusalem. Elles avaient des fenêtres rectangulaires et étroites, et aussi des rondes sans vitres avec grilles en bois et des rideaux.

Près de la porte, à l'intérieur et dans les rues, brûlaient déjà des récipients à feu, sortes de bassins suspendus à des pieux d'environ deux mètres de haut, et dans lesquels on entretenait du feu. Les rues étaient pavées de grandes dalles. Les maisons étaient alignées mais avec des intervalles. Joseph entra dans l'une à droite de la route, pendant que Marie tenait l'ânesse par la bride. Il revint bientôt, le visage triste, et fit part à Marie qu'ils ne pouvaient y loger. Un peu plus loin, Joseph demanda un logement dans une maison longue et large, espèce d'hôtellerie. On lui répondit qu'il n'y avait plus de place libre. Déçu, il revint vers Marie, qui l'encouragea. Ils continuèrent leurs recherches et s'adressèrent en vain à une maison à gauche de la rue. C'était la maison dont Joseph était originaire et où il devait se faire inscrire. Il voulut remettre cela au lendemain, mais Marie insista pour qu'il le fît séance tenante, car elle sentait que son heure approchait. Ils attendirent donc jusqu'à ce que vînt leur tour et se firent enregistrer.

Joseph demanda encore un logement à un homme qui se trouvait sur un escalier sans rampe montant sur le côté droit d'une maison, à droite de la rue. L'homme répondit qu'il n'y avait plus de place. Il indiqua cependant la porte du sud de la ville où brûlait un récipient à feu. Ayant franchi la porte, les voyageurs devaient avancer encore un peu sur la route. Ils trouveraient alors à la droite une étable où ils pourraient s'établir. Cet homme était un des propriétaires de l'étable. Ses bergers étaient parmi ceux qui viendront adorer l'enfant. Marie et Joseph suivirent ses indications. Sous la porte, Joseph alluma la petite lampe à bec qu'il avait apportée (cette lampe était protégée par une armature en forme de toit, ouverte par devant et munie d'une anse à la partie supérieure). Ils

firent à pied — Marie marchant derrière Joseph, à gauche, près de l'âne — environ deux cents mètres sur la route vers le sud, tournèrent à droite dans un sentier qui les conduisit à une étable éloignée de la route d'environ cinquante mètres. Au milieu du mur de devant, à l'extérieur, était une porte à glissière. Joseph la fit glisser vers la droite et entra dans l'étable avec Marie et l'âne. Il était environ 8 heures. L'étable avait à peu près sept mètres de large et quatre de profondeur. Elle était bâtie au versant est d'une colline rocheuse, le fond et la paroi nord étaient formés par le rocher creusé en grotte naturelle d'environ un mètre de profondeur. Le toit n'était qu'un demi-toit, élevé dans sa partie avant d'environ deux mètres et au fond de deux mètres et demi. Il était fait de vieilles planches épaisses étendues en biais les unes sur les autres et penchant un peu à droite. La paroi antérieure et celle du côté droit étaient aussi faites de planches. A la paroi de droite se trouvait une petite fenêtre rectangulaire. Autour de l'étable étaient des parcs pour les brebis. Joseph attacha l'ânesse au fond, à gauche, à un pilier. Plus tard à un autre pilier, près de la tête de l'enfant pour qu'elle le réchauffât. La lampe qu'il avait apportée fut suspendue au toit au milieu de l'étable. Il prit des dispositions pour passer la nuit. Pour Marie, il mit de la paille près du mur de droite, étendit dessus la toile de tente et la couverture de laine grise. Pour lui-même, il mit de la paille près du mur de gauche et y étendit une couverture de laine. Le ciel était nuageux.

Ce qui précède est raconté par Gerlich d'après le journal du curé Naber, car il n'était pas lui-même à Konnersreuth pendant les jours qui précédèrent Noël. Il arriva, avec son ami Wutz, le soir du 24. Il raconte la veillée chez les Neumann, les cadeaux, la joie d'enfant de Thérèse, heureuse de distribuer presque tout ce qu'elle a reçu, sans oublier l'église. Après le souper, chez l'abbé Naber, et avant l'office, il revint chez Thérèse. A 11 h. 13, au milieu d'une conversation où il était question de son chardonneret, elle fut saisie par une vision qui dura cinq

ou six minutes. Son visage était rayonnant de joie, ses mouvements extraordinairement vivants. Elle raconta elle-même ensuite en l'état d'absorption :

« J'ai été justement dans une étable. Il y avait un petit enfant enveloppé dans des couvertures (1). J'ai vu ses menottes toutes petites. Le petit enfant avait souvent les yeux fermés. Il faisait très froid. »

(1) Thérèse n'avait donc pas vu la naissance proprement dite du Sauveur. C'est dans l'état de repos extatique qu'elle en a parlé au curé à peu près comme suit : « Vers onze heures de la nuit, Marie entre en extase. Elle se lève, se met à genoux et croise les mains sur la poitrine. A minuit, le divin enfant quitte le sein maternel qui, intact et en ordre parfait, se referme aussitôt sans qu'aucune douleur ait précédé ou suivi l'enfantement (Das Göttliche Kind verlässt um Mitternacht den Schoss der Mutter, der unverletzt und in voller Ordnung sich alsbald wieder schliesst, ohne dass Vor und Nachwehen stattgefunden hätten). Joseph, qui s'est levé immédiatement après Marie, dresse une crèche avec de la paille de maïs et des joncs. La crèche avait environ un mètre de long. Marie y met le divin enfant après l'avoir essuyé, enveloppé de langes, vêtu d'une petite chemise à longues manches et descendant jusqu'aux pieds, et roulé dans une couverture de laine. Tous deux, Joseph à sa droite, Marie à sa gauche, adorent l'Enfant. Joseph prie, les mains élevées devant la poitrine Au moment même de la naissance de Jésus, le ciel, jusque-là nuageux, parut tout lumineux d'étoiles. La vision commence quand l'enfant est déjà dans la crèche. — Il n'y a rien dans les formules de Thérèse sur le divin enfantement qui ne soit en parfaite conformité avec le dogme de la virginité de sa mère *in partu*. Elle a soin d'exclure toute lésion (unverletzt), tout désordre physiologique, toute douleur. Le sein de Notre-Dame, dilaté par la présence de l'Enfant, reprit, aussitôt que celui-ci l'eut quitté, son état normal d'avant la conception. Et cela même, qui pour les mères ordinaires demande des jours et même des semaines, se fit en un instant. « Les délires des apocryphes », comme parle saint Jérôme réfutant Helvidius, sur l'assistance dont la Vierge aurait eu besoin à l'heure de la Nativité, sont exclus par la science de Thérèse, comme par l'Évangile. « Nulla ibi obstetrix, nulla mulierc ularum sedulitas intercessit; et mater, et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem et posuit in praesepio : quae sententia apocrypharum deliramenta convincit. »

Il n'est pas question non plus pour Thérèse des services rendus par les anges, dont parlent certains vieux théologiens, et encore, avec une grâce particulière, CAJETAN, in III^am^ P., q. 35, a. 6.

Elle voulait toujours parler de l'enfant. On eut grand' peine à obtenir d'elle les détails de sa vision. Enfin elle dit, d'après les notes de Gerlich et de Wutz :

« J'étais dans une étable de bois adossée à une montagne de pierre gris-noir. L'endroit n'était pas uni, il y avait des rochers sur le sol. L'étable dépendait du rocher et avait un toit un peu incliné. Dans l'étable, près du mur du fond et sur le côté, il y avait des piliers hauts presque d'un mètre. J'étais à gauche près de la porte. En arrière et à gauche un âne était attaché. Il n'y avait pas d'autre bête. Le petit enfant était couché dans la crèche. Vous savez, pas une crèche comme celles que nous avons pour donner à manger au bétail, mais une crèche en bois, avec des pieds croisés. Il y en avait plusieurs, cinq ou six. Celle où on a couché le petit enfant était plutôt au milieu et même vis-à-vis de l'entrée, un peu à droite. Le petit enfant avait la tête vers le mur du fond. La crèche était en biais, à environ un mètre et demi du mur, et à 75 centimètres de hauteur. »

Elle demanda qui était cet enfant. On lui dit : C'est le Sauveur. Sa joie fut grande. Elle continua : « La mère se tenait près du Sauveur, à gauche, et, au début, caressait les mains du petit Jésus. Joseph était à droite de l'enfant. Au début il avait les mains jointes et dit quelque chose à haute voix. Mais je n'ai pas compris. Marie croisait les bras. Les yeux de l'enfant Jésus étaient bleu foncé. Ses cheveux blonds et bouclés. La paille où on l'avait couché était plus forte que chez nous et joliment sombre (jonc). Près du mur, à gauche, il y avait un tas de paille de froment et de cette paille sombre. Dessus, une couverture grise. Ils avaient aussi une lumière, elle pendait du plafond et brûlait par le bec. »

Gerlich fait remarquer que cette narration de Thérèse n'était pas continue. On obtint ces détails à force d'interrogations. Elle se répéta plusieurs fois. Il donne, d'après ces indications et aussi les renseignements obtenus par le curé, Thérèse étant dans l'état de repos extatique,

le plan de l'étable de la nativité. Les pieux étaient munis d'anneaux pour attacher le bétail. Indépendamment de la crèche du petit Jésus, il y en avait six, mais deux étaient disjointes en deux morceaux.

La vision précédente avait eu lieu avant la messe de minuit. Thérèse en eut une autre quand la cloche de l'église sonna la consécration. On la vit regarder, tendre les bras en avant, avec une expression ardente de bonheur et de désir. On l'entendit qui disait : « Mais non, mais non ! Sauveur, que tu es bon ! Je veux bien mourir pour venir chez toi. Mais comme tu veux. Ah ! Ah ! Sauveur, que tu es bon ! Si tout le monde te connaissait, tous devraient t'aimer vraiment beaucoup ! » Revenue à l'état ordinaire, elle déclara : « J'ai vu le Sauveur comme un petit enfant, debout. Il avait à peu près cinquante centimètres. Il était sur un petit nuage blanc. Il a tendu vers moi ses petits bras. Il était vêtu d'une petite robe le couvrant jusqu'au cou. J'ai entendu chanter au loin. Auparavant (dans la vision de la crèche), le petit enfant avait l'air plus naturel. Maintenant, il était transfiguré. Pour le reste, c'était comme l'année dernière, seulement il avait les yeux d'un bleu plus clair. Ses cheveux étaient blonds et bouclés. » On lui dit : « S'il te prend avec lui, qu'est-ce que tu diras? » « Volontiers », répondit-elle. Et, après une pause : « Ou, comme veut le Sauveur. J'ai beaucoup souffert pendant ces deux mois, mais c'est bien volontiers si le Sauveur le veut. Mon Dieu, quand on voit le Sauveur, quelle joie il y a sur ce monde, c'est effrayant ! (1) »

(1) « Gern » — « Oder wir der Heiland mag! I hab jetzt zwei Monate lang schwer glitten, aber i leid gern wenn der Heiland will. Mei, wenn man den Heiland sieht, was ist da die Freud auf derer Welt, 's graut einem davor! »

D'après les précisions qu'elle donna plus tard, cette vision de l'enfant Jésus dura de la consécration à la communion de la messe de minuit. La taille de l'enfant était d'environ 40 centimètres. Il portait une chemise ou robe d'une blancheur éclatante, à longues et larges manches, qui le couvrait du cou aux chevilles. Il était debout sur

25 décembre : l'annonciation de la Nativité. — Vers 1 h. 20 du matin, Thérèse eut une nouvelle vision : celle des anges annonçant aux bergers la naissance de Jésus. Presque aussitôt, le curé vint lui apporter la communion, en présence des membres de la famille qui rentraient de la messe de minuit. A ce moment, elle revit le Christ-enfant transfiguré. D'après ses explications dans l'état d'absorption et le repos extatique qui la suivirent, la vision des anges de Noël s'était déroulée ainsi :

Thérèse s'était vue dans la campagne accidentée, devant une hutte située au pied d'une colline, à environ une demi-heure de l'étable de la nativité, à cinquante mètres à gauche de la route. Cette hutte, d'un peu moins de deux mètres de haut, dont deux côtés étaient formés par un angle du rocher, et dont le toit était soutenu, sur les autres côtés, par des piliers ronds, était à peu près moitié moins grande que l'étable de Bethléem. Huit bergers y passaient la nuit, couchés sur des joncs, la tête reposant sur des paquets de joncs formant traversin, protégés du froid par des couvertures et des fourrures. Avec eux, dans la hutte, treize brebis, des grandes et des petites, des blanches et des brunes, — les brebis préférées, — un chien de taille moyenne et un plus petit, tous deux de long poil, les oreilles et la queue pendantes. A l'entour de la hutte, sept parcs, contenant environ cinq cents brebis. Tout à coup, une clarté aveuglante inonda la hutte et éveilla en sursaut les bergers. Frappés de crainte, ils sortirent pour voir la cause du phénomène. A une distance et une hauteur de trois mètres, à l'ouest de la hutte, sur un nuage lumineux se tenait un ange de haut rang, au visage plein de jeunesse et de lumière, aux longs cheveux flottants partagés par une raie, la main gauche sur la poitrine, la main droite levée, sans ailes, en long

un nuage lumineux, tendant ses petites mains, avec un sourire aimant. Sa chevelure blond clair et bouclée, ses yeux bleu foncé, tout en lui était célestement beau. Dans le lointain, tout le temps de la vision, Thérèse entendit un chant merveilleux.

vêtement blanc, à manches longues et amples (1), retenu par une ceinture à la taille.

La clarté qui émanait de lui illuminait tout alentour. Sur un ton paisible, mais clair et joyeux, solennel, il parla aux bergers dans leur langue. Deux fois, il tendit la main droite dans la direction de l'étable. Quand il eut fini de parler, une multitude d'anges d'ordre moins élevé (ordinaires, dit Thérèse), — six cents environ, — tous de visage lumineux, apparurent sur des nuages également lumineux. Ils chantèrent, une bonne demi-douzaine de fois, dans la langue des bergers, en s'accompagnant d'instruments de musique à vent et à cordes, un chant magnifique, que les bergers écoutèrent avec une attention ravie.

(1) L'ange, les anges qui viendront tout à l'heure, comme le petit Jésus, comme les saints du ciel apparaissent toujours à Thérèse en vêtements modestes, longs et montants, couvrant la personne « du col aux chevilles », à manches larges et longues. On sait qu'elle s'habille elle-même avec beaucoup de propreté et de soin, surtout pour aller à l'église (elle n'irait pas communier sans un fichu immaculé), mais son vêtement est toujours plus que modeste : austère. Elle fait littéralement la guerre aux robes exagérément décolletées ou trop courtes, dont la mode passe heureusement. Son père écarte impitoyablement les visiteuses qui se présentent trop court vêtues. On pourrait citer une foule de traits Thérèse a recommandé à l'occasion la modestie dans le costume à des personnes qui avaient pu entrer grâce à leur manteau, mais dont, le manteau ouvert ou même ôté à sa prière, elle jugeait la robe insuffisamment longue ou fermée. Elle demande cette modestie même pour les petites filles, estimant avec raison qu'elles auront un goût exagéré de la toilette plus tard, si on ne les habitue de bonne heure à se vêtir chrétiennement. Intraitable là-dessus, d'ailleurs avec bonne grâce et sans perdre le sourire, elle coupe court à toute casuistique trop tolérante. Elle n'aime pas les robes immodestes, parce que, dit-elle, « le Sauveur ne les aime pas ». Quelle vraie chrétienne oserait dire qu'elle a tort? Elle veut qu'on habille complètement le petit Jésus dans la crèche de Noël. En quoi elle n'est pas seulement fidèle à ses visions, mais aussi à l'Évangile et au bon sens : Notre-Dame emmaillota l'enfant, *pannis eum involvit*. Elle ne le déposa pas dans la crèche à moitié nu. Certaines bonnes religieuses, qui mettent dans la crèche un petit Jésus à peine couvert d'une « couche-culotte », feraient bien de suivre l'exemple de Thérèse. Un jour qu'on lui en avait donné un de cette sorte, elle déclara tout net qu'il ne lui plaisait pas.

Puis ils disparurent tous. Les bergers tinrent conseil environ un quart d'heure, délibérant de ce qu'ils devaient faire. Ils se décidèrent à partir pour Bethléem. Les treize brebis favorites et les deux chiens coururent avec eux. L'étable de la nativité appartenait à leurs maîtres. Ils espéraient y trouver l'enfant nouveau-né. Leur espérance s'accrut quand ils virent, de la route, une lumière briller à la fenêtre de l'étable.

L'adoration de l'enfant par les bergers. — Thérèse vit d'abord les huit hommes, avec leurs brebis et leurs chiens, devant l'étable. Celui qui paraissait le plus vieux secoua la porte de l'étable. Cette porte était de hauteur d'homme, et large à peu près de 1 mètre 25. Joseph l'ouvrit et se présenta. Les bergers lui racontèrent, on pouvait le conclure des signes qu'ils faisaient vers le sud, l'expérience qu'ils venaient de faire. Joseph parla un moment avec eux et fit des signes dans la direction de la mère et de l'enfant, puis il les conduisit à la crèche où celui-ci était couché. Les bergers le considérèrent avec un amour et une joie visibles. Ils dirent quelques mots à Marie, qui d'abord assise, à droite de la crèche, sur un gros tas de paille et une couverture, s'était levée à leur entrée. En disant quelques mots, elle leur montra le petit enfant, frais comme une rose, et le découvrit un peu. Ils le contemplèrent, pleins d'admiration et d'enthousiasme, tous, surtout le plus âgé. Tous s'agenouillèrent autour de la crèche et prièrent. Marie, pleine de dévotion, avait les mains croisées sur la poitrine. Elle portait une robe de dessus rouge-brun, un voile couleur de laine blanche, un grand châle de laine sur les épaules et des sandales de cuir. Sur la paille, dans le coin gauche, du côté de l'entrée, se trouvait un manteau. Joseph avait les mains élevées devant la poitrine à hauteur du menton, les doigts croisés. Il portait une robe jaune foncé, ceinte à la taille. La ceinture de Joseph et celle de Marie étaient de même couleur et apparemment de même étoffe que leur robe. Ils la portaient nouée sur le côté gauche, les deux bouts

pendants, inégaux. Joseph était sans coiffure; ses cheveux assez noirs, séparés par une raie au milieu, tombaient un peu en désordre sur ses épaules; sa barbe, de longueur moyenne, épaisse, non partagée, semblait un peu moins brune que les cheveux. L'expression de son visage était tranquille, aimable et douce. Parmi les bergers, un était plutôt vieux, un autre déjà âgé, tous deux à la barbe grise; quatre, d'âge moyen, ne portaient pas de barbe, les autres la portaient tout entière et inculte. Quatre d'entre eux avaient la tête entourée, deux portaient des bonnets ronds de fourrure, deux étaient sans couvre-chef. A presque tous, les cheveux tombaient sur les épaules. Les uns portaient des robes descendant jusqu'à la cheville ou jusqu'au mollet, serrées par une ceinture, les autres des fourrures sans manches descendant jusqu'aux genoux (1), et retenues par une corde autour des reins, d'autres encore des robes et, par dessus, une fourrure sur les épaules. Les uns avaient les pieds nus, les autres des sandales, d'autres les pieds et les jambes enveloppés de bandes. Six avaient des houlettes plus hautes qu'eux, recourbées au bout. Le plus âgé avait la tête entourée (d'un turban), de longs cheveux blancs et une barbe pareille; sa robe brune descendant jusqu'aux chevilles; il portait sur les épaules une fourrure jaune, ses pieds étaient entourés de bandes. Il priait, les bras étendus. Les autres tenaient les mains comme saint Joseph. Tous étaient très recueillis. Les brebis et les chiens s'étaient glissés entre eux, sauf un agneau, resté près de la porte, tirée derrière eux quand ils furent entrés. Ils donnèrent une de leur brebis à la sainte famille. Mais, bientôt après, Marie et Joseph en firent cadeau à un berger très pauvre. Plus tard, pour se procurer le nécessaire, ils vendirent une brebis et son agneau qu'on leur avait donnés.

Dans l'état de repos extatique qui suivit la vision du

(1) Semblables, j'imagine, à ces « peaux de mouton » que les soldats portaient aux tranchées, pendant les longues veilles des nuits d'hiver.

message des anges, Thérèse avait annoncé qu'elle ne verrait plus rien de tout le jour jusqu'au lendemain matin, où la vision du Sauveur-enfant transfiguré se renouvellerait à l'église. Cette vision eut lieu, ainsi que les jours suivants pendant la messe.

Elle vit en outre, dans l'octave de Noël : le 26, le martyre de saint Étienne; le 27, l'apôtre saint Jean d'abord à la Cène, puis à Éphèse, buvant le poison impunément et ressuscitant deux condamnés tombés morts aussitôt après avoir vidé la coupe (1), plus tard, la mort de l'apôtre; le 28, fête des saints Innocents, Hérode donnant l'ordre de les mettre à mort, le massacre, les âmes des petits martyrs montant au ciel, et, en outre, la mort de saint François de Sales. (Cette dernière vision se renouvela plusieurs fois à la fête du Saint, le 29 janvier.)

Aux fêtes de Noël suivantes (1928, 1929, 1930 et 1931 — je n'ai pas encore de renseignements détaillés pour 1932, mais M. Naber m'a fait savoir que, d'une manière générale, cette année fut marquée par les mêmes faits que les précédentes), la série de visions qu'on vient de raconter se déroula de nouveau.

Les nombreuses visions du début de l'année jusqu'à Pâques n'appartiennent pas à cette étude. Ni les souffrances d'expiation, qui furent fréquentes et dures.

III. — Les visions de Pâques

1. — Le jour de Paques

La semaine sainte 1928 fut extrêmement douloureuse pour Thérèse. Gerlich et Wutz, qui assistèrent avec le curé aux visions de la Passion du Vendredi Saint, renon-

(1) Catherine Emmerich avait vu le même fait en 1820.

cèrent, après quelques tentatives, à interroger Thérèse pendant les pauses, dans l'état d'absorption, tant elle était épuisée. La vision du crucifiement dura presque deux heures. Avant la Passion, le Jeudi Saint, elle avait contemplé, entre 3 h. ½ et 10 h. ½ du soir, la manducation de l'agneau pascal, le lavement des pieds, l'institution de la sainte Eucharistie, le trajet du Cénacle au jardin des Oliviers.

Après la Passion, elle vit la descente de Croix et la mise au tombeau. Plusieurs moments de repos extatique la réconfortèrent après ses crises d'épuisement.

Du Vendredi Saint, à 10 heures du soir environ, jusqu'au matin de Pâques, elle dormit d'un profond sommeil, qui ne fut interrompu, au dire du curé, que par un moment de repos extatique dans la matinée du Samedi Saint. Elle ne communia pas ce jour-là (1), mais elle déclara plus tard que la présence sacramentelle de Jésus en elle avait duré depuis le Jeudi Saint jusqu'au matin de Pâques.

Ce jour-là, elle s'éveilla de son long sommeil vers 5 heures du matin et contempla, en cinq visions distinctes, la résurrection du Sauveur et les événements dont fut témoin le jardin du sépulcre : la visite de Marie-Madeleine et des trois saintes femmes au tombeau, celle de Pierre et de Jean, les apparitions du Sauveur à Madeleine et aux saintes femmes.

Toute douleur avait disparu. Son cœur éclatait de joie. A l'en croire, le curé aurait dû répéter seulement, pendant tout son sermon, et quoi qu'on dût penser : « Le Sauveur est bon, le Sauveur est bon. »

Le soir elle vit le Sauveur apparaître aux dix apôtres et à leurs compagnons, dans le Cénacle, leur montrer ses plaies et instituer le sacrement de pénitence.

1) Non seulement parce qu'elle dormait, mais parce que la loi de l'Église interdit de distribuer la sainte communion, sauf en viatique, en dehors de l'Office liturgique et des églises et chapelles où on le célèbre. Cf. C. J. C., can. 867, § 3.

Voici, d'après Gerlich, qui en fut témoin avec l'abbé Wutz et le curé Naber, le détail très circonstancié de ces visions :

1re vision : Le Christ ressuscité

Un peu avant 5 heures, ils étaient déjà auprès du lit de Thérèse. Elle dormait encore. L'abbé Naber l'appela. Elle répondit : « Il faut que je dorme, dors, toi aussi. Quand le Sauveur est mort, je me suis endormie. » Et elle recommença à dormir. Au coup de 5 heures à la cloche de l'église, elle passa du sommeil à l'extase et eut la première vision, qui dura quatre minutes (de 5 h. 2 à 5 h. 5). Elle prit d'abord l'attitude tranquille de quelqu'un qui observe, puis donna des signes d'effroi qui firent place immédiatement à l'expression de la joie la plus intense et aux mouvements les plus animés.

A une question du curé elle répondit : « J'ai vu le Sauveur. Tout a tremblé, à faire peur. Tu sais où on a mis le Sauveur mort. Tout d'un coup, il est devenu vivant et il est sorti. Un homme lumineux (un ange) a ôté la pierre, un autre, d'en haut, a sauté (dans le tombeau) et était dedans. »

On lui demande si elle a reconnu Notre-Seigneur : « Bien sûr, je l'ai reconnu tout de suite. Il n'était plus en sang. Il était vêtu d'un beau vêtement blanc, long. Il planait, il ne marchait pas. Il m'a regardée avec bonté (Gut hat er mi hing'schaut). »

On la questionne sur les gardes : « Les autres ont chancelé; un et un et un et un et un (cinq) sont tombés. L'un, celui qui a percé le Sauveur, a seulement chancelé. » Combien étaient-ils? « Un et un », etc. Et elle revient à Jésus : « Le Sauveur était guéri aux mains et aux pieds. Là où c'était sanglant, cela brillait. Le Sauveur n'était pas une lumière. Il était de chair.

2e vision : La visite des saintes femmes au tombeau

La seconde vision eut lieu de 5 h. 13 à 5 h. 15. Thérèse fit des gestes très animés et dressa la tête en regardant

tout auteur d'elle, puis vers le haut, comme vers le sommet d'une montagne, écouta, s'inclina et salua de la main. Dans l'état de repos extatique elle raconta : « Quelques femmes voulaient trouver le Sauveur. La jeune fille qui pleurait si fort sous la croix. Elle avait une lumière sous son vêtement. Et une autre qui était aussi sous la croix et encore une et encore une, qui ont enveloppé (enseveli) le Sauveur. Elles sont allées dans le jardin. Le soleil brillait un peu. Elles ont eu peur en voyant les hommes renversés. J'aurais voulu leur expliquer. La jeune fille est entrée et encore une autre, une grande. Une et une sont restées dehors. Toutes avaient des robes longues, les courtes ne plaisent pas au Sauveur. Elles avaient apporté quelque chose. La jeune fille a ouvert la porte et a vu un homme lumineux. Alors elle s'est vite en allée et a dit quelque chose aux femmes. Alors celles-ci sont entrées, passant entre les hommes qui étaient étendus là, comme morts. A ce moment, elles ont vu un homme lumineux. L'homme lumineux a ensuite... » La troisième vision interrompit son récit.

3e vision : Message de Madeleine aux apôtres. Pierre et Jean courent au tombeau.

Cette vision dura cinq minutes (5 h. 22-5 h. 26). D'abord Thérèse regarda tranquillement, puis fit les gestes d'une conversation animée et recommença à contempler paisiblement autour d'elle.

Dans l'état d'absorption elle expliqua : « La jeune fille (Marie-Madeleine) a dit quelque chose au jeune homme (Jean). Et ils s'en sont allés. Les autres hommes qui étaient avec le Sauveur (les apôtres) se sont enfermés et ne voulaient pas écouter (ne voulaient rien entendre). Alors la jeune fille a frappé à la porte. »

Ici Thérèse, interrogée, décrivit le chemin qui conduisait à la maison où les apôtres s'étaient rassemblés. Elle parlait en grande animation et par saccades, si bien que Gerlich, qui n'avait jamais assisté à ces visions de

Pâques, ne put pas tout comprendre parfaitement. Les visions se succédaient trop rapidement, les moments intermédiaires d'absorption étaient trop courts pour qu'on eût le temps de lui poser beaucoup de questions. Il a cependant noté ce qui suit des paroles de Thérèse :

« Celui qui a pleuré quand le Sauveur l'a regardé, tu sais, celui qui a coupé l'oreille à l'homme (Pierre), est sorti. La jeune fille lui a dit quelque chose. Ils ont couru vite. Le jeune homme devant. Quand ils sont arrivés au jardin, il a laissé passer devant l'homme à la barbe (Pierre). Celui-ci est entré dans le tombeau, il a touché le vêtement (le linceul) du Sauveur, qui était vide. Alors l'autre est entré aussi. Les hommes (gardes) étaient encore étendus là. Ils étaient morts. L'un était déjà pourtant un peu mieux (1), tu sais, celui qui a percé le Sauveur et, après, l'a porté au tombeau (Longin). Ensuite les hommes qui venaient d'arriver (Pierre et Jean) sont partis en courant. Pas par la grande porte, mais par la petite. » Interrogée, elle décrivit alors cette porte, se plaignit que le Sauveur ne fût pas là et déclara que, de sa place, elle ne pouvait pas voir la croix. On lui avait demandé si de cet endroit on avait vue sur le lieu du crucifiement.

4e vision : Madeleine revient au tombeau. L'ange, puis le Sauveur, lui apparaissent.

De 5 h. 33 à 5 h. 36 elle eut la quatrième vision.

D'abord elle regarda tranquillement, secoua la tête, un éclair de joie illumina ses traits, elle écouta avec une expression très vive et chercha à s'approcher de quelque chose. Subitement elle manifesta désillusion et tristesse et regarda, agitée, cherchant tout autour d'elle. Interrogée par le curé dans le moment d'absorption qui suivit, elle répondit : « J'ai vu le Sauveur. » Et subitement : « Qui es-tu donc? » — « Monsieur le Curé. » Elle ne

(1) Il n'était pas tombé, mais avait chancelé.

voulut lui parler que du Sauveur et parvint avec peine à narrer les faits :

« Cette jeune fille est venue en courant. Elle a regardé dans le tombeau. Elle avait des cheveux blonds. J'ai pu voir cela : son manteau est tombé (de ses épaules) dans sa course. Elle n'avait plus de lumière (lanterne). Les hommes (gardes) se sont levés, et ils sont partis. L'un d'eux est allé devant le jardin et a observé comme s'il avait voulu voir le Sauveur. La jeune fille a pleuré. Alors elle a regardé à l'intérieur. Un homme lumineux, devant (le tombeau), a parlé avec elle. Là où le soleil se lève (à l'orient) un homme est venu en vêtement clair. Ce vêtement était attaché au milieu. Le vêtement du Sauveur n'était pas ainsi attaché, sauf quand cela allait si mal pour lui au mont des oliviers. La jeune fille a parlé avec l'homme. Tu ne crois pas, — elle s'adressait au curé —, mais c'est vrai. Tout à coup l'homme était le Sauveur. » — Qu'a-t-il dit ? — « *Myrjam* ». — Et Madeleine ? — « *Rabboni*. La jeune fille voulait s'approcher du Sauveur et se mit à genoux. Le Sauveur a fait comme cela, — elle fit un signe en levant la main —, et il a dit *Abba*. Je t'en dirai davantage après. Alors il a disparu. La jeune fille est allée près des femmes dans le jardin. Elle a de nouveau regardé dans le tombeau et elle a de nouveau couru, couru vers les maisons. Est-ce qu'ils ne vont rien faire au Sauveur ? » — demanda-t-elle, soucieuse, au curé —. Puis elle lui raconta certaines particularités de la Passion, comment ils avaient frappé le Sauveur, lui avaient mis quelque chose sur la tête et crié : « *Schelamalka de Judahija.* »

5e vision : Apparition de Jésus aux saintes femmes

Cette vision dura de 5 h. 45 à 5 h. 49. Thérèse parut d'abord sérieuse, puis manifesta la joie la plus vive, et enfin chercha quelqu'un d'un regard inquiet et attristé.

« Qu'as-tu vu ? » dit le curé dans le moment d'absorption qui suivit. — « J'ai vu le Sauveur. Qui es-tu ? » — « Monsieur le Curé. » — « L'as-tu vu ? Le Sauveur avait

de longs cheveux jusque sur la poitrine et des trous aux mains. » Elle touche alors ses propres stigmates, remarque qu'ils lui font très mal et demande : « Aï-je reçu cela en dormant? » Puis elle reprend son récit : « Des femmes, une et une et une ont circulé (autour du tombeau). Celui qui a percé le Sauveur est entré encore une fois dans le tombeau et a touché le vêtement du Sauveur. Comme les uns des hommes (deux des apôtres, Pierre et Jean) sont partis, il est parti aussi (1). Tout à coup le Sauveur était là, pas sur le sol, plus haut. Les femmes voulaient s'approcher de lui, mais le Sauveur les a écartées. Il a fait signe comme cela — elle fait le mouvement de repousser avec la main — et il a dit quelque chose. Alors le Sauveur a disparu. Après cela, les femmes sont allées au tombeau et ont pleuré de joie. » A une question du curé elle répondit : « L'homme lumineux tourna la pierre comme si ç'avait été un papier. » Elle interrompit son récit. Puis elle parla de son état : « Maintenant je suis fraîche. Maintenant j'ai dormi. Maintenant cela ne me fait plus mal. » Elle portait la main à l'épaule droite. « Je l'ai (ma douleur) perdue en dormant. Je peux aussi respirer. Le dos non plus ne me fait plus mal. Les tiraillements, les sueurs et le mal de tête sont aussi partis. Il me semble que j'ai tout expédié en dormant. Cela, aux mains et au cœur, ne me fait plus mal. »

A 5 h. 58, elle s'éveilla tout à fait, en ce sens qu'elle entra dans l'état ordinaire, sans remarquer d'abord les assistants et, se parlant doucement à elle-même : « Qu'est-ce que c'était donc tout cela? Je croyais que j'étais à cette montagne, mais j'étais à la maison. »

Elle bâilla avec bruit et remarqua qu'on l'entourait : « Il y a du monde ici ! » Elle vit la couverture de son lit tachée de sang depuis le vendredi : « Qu'est-ce que c'est

(1) Ici, elle répondit à une question du curé : « Mais je n'ai pas regardé de nouveau en dedans. Allons, bon, j'ai failli te raconter mal! » Je n'ai pas pu savoir, ajoute Gerlich, en quoi elle croyait s'être trompée.

donc ? D'où vient ce sang ? En quel temps sommes-nous ? Depuis jeudi, que s'est-il passé ? » On le lui expliqua : « Je n'ai pourtant pas dormi tout le samedi, et aujourd'hui c'est le dimanche de Pâques ? Vous auriez bien dû me réveiller. » — « Mais c'est ce que nous avons fait. » — « Je n'en sais rien. » Toute surprise, elle salua son frère de Landsberg arrivé depuis le jeudi soir, et sa sœur Odile venue de Waldsassen, qui avait dormi dans sa chambre la nuit précédente. Elle aperçut alors un canari blanc que le Dr Wutz lui avait apporté le vendredi : « Tiens, le canari est devenu blanc. Vous me l'avez peint, celui que vous vouliez me rendre blanc (1). » On lui approcha la cage. Alors seulement elle se laissa convaincre que c'était un vrai canari blanc. Elle fit hommage de sa joie au Sauveur : « Le Sauveur est bon. C'est une joie », répéta-t-elle plusieurs fois. Alors : « Le Sauveur n'est plus en moi. C'est encore une souffrance. En moi c'est si désert. » Elle se tourna vers le curé, qui lui dit d'attendre pour sa communion jusqu'après la messe. Elle acquiesça : « J'offre le sacrifice au Sauveur et j'attends jusqu'après la messe. C'est un grand sacrifice. »

Tels furent les visions de Thérèse ce matin du dimanche de Pâques et son retour à la vie ordinaire.

(1) La réflexion drôle de Thérèse s'explique ainsi : Deux semaines auparavant, elle avait vu sur un catalogue de marchand d'oiseaux un canari blanc avec une petite houppe noire. Elle désirait beaucoup en avoir un. Dans la suite, un jour qu'elle avait la fièvre et le délire, le curé et Gerlich lui parlaient de ce canari. Elle disait qu'elle lui couperait la houppe pour qu'il fût tout blanc. Le curé avait voulu l'en dissuader parce que c'est le Sauveur qui lui faisait pousser cette houppe. Elle avait répliqué que le Sauveur faisait aussi pousser les cheveux et que, pourtant, lui les coupait. « Nous t'en donnerons un en porcelaine qui paraîtra tout blanc. » Mais elle n'en voulait pas. « Attends, Resl, nous peindrons en blanc un de tes canaris jaunes. » La plaisanterie l'avait amusée et un peu distraite de sa souffrance. Puis le délire l'avait reprise. En voyant le gracieux cadeau de Wutz, elle crut qu'on avait continué la plaisanterie.

Le soir elle eut deux nouvelles visions :

1. *Les apôtres au Cénacle.* — La première, qui dura de 6 h. 25 à 6 h. 28, commença au milieu d'une conversation sur les « Stallzwiebeln » et le muguet. Elle l'explique ainsi : « Beaucoup d'hommes étaient là, dans une salle. Les uns assis, les autres debout. C'était là où le Sauveur avait été, avait mangé et bu. Celui avec la barbe, tu sais, le coupeur d'oreille (Pierre) et un plus jeune ont parlé tout le temps. D'abord ils ont raconté quelque chose. Les autres ont écouté tout le temps. Un a fait comme cela — elle secoua la tête —. Celui-là ne l'a pas cru. C'était un grand, maigre. »

2. *L'apparition de Jésus.* — A 6 h. 31 survint la seconde vision. D'abord elle regarda tranquillement, puis tout à coup tressaillit joyeusement, fit de la main, avec beaucoup de vivacité, des signes d'appel et, la vision disparue, expliqua : « Les hommes ont parlé. Les uns disaient toujours la même chose. Là-dessus ils ont mangé de ce qui saute dans l'eau (*Wasserhupfala = Wasserspringer*). Tout à coup le Sauveur a été là. » — Qu'a-t-il dit? — « *Schelam lachon ! Ana lateru* (La paix soit avec vous ! C'est moi). Les hommes l'ont reconnu. Un a touché le Sauveur. » — Qui? — « Le coupeur d'oreille. Le Sauveur a parlé sévèrement. Alors ils ont donné à manger au Sauveur. Et il a mangé. Après cela, le Sauveur s'est levé et il a parlé. Il a commencé comme la première fois. » — Combien d'hommes étaient là? — Elle compta : « Un et un et un... etc. (jusqu'à dix). » — Est-ce bien cela? — Elle recompta plusieurs fois : « Je n'en trouve pas un de plus. J'y vois pourtant. Le Sauveur a soufflé sur les hommes et il a dit quelque chose. Puis il a disparu. Il a soufflé sur la figure à chacun. » — Sur combien a-t-il ainsi soufflé? — Elle compta un et un jusqu'à dix. Et ajouta : « Le Sauveur a aussi soufflé de loin sur les autres, un et un et un, et il a dit la même chose. » Il y avait donc, d'après elle, dans le cénacle dix apôtres et un certain nombre de disciples.

2. — Le lundi de Paques et l'Octave

Double vision des disciples d'Emmaüs. — Le lendemain 9 avril, lundi de Pâques, de 6 h. 55 à 7 heures, elle vit les disciples d'Emmaüs. On lui parlait de fouilles archéologiques, et elle disait : « Tout ce qu'il y a dans le monde. On ne pourrait pas croire que c'est poss... », quand la vision survint. Son visage parut un certain temps indifférent, puis elle chercha du regard autour d'elle, sourit joyeusement, et tout à coup se remit à regarder fixement. « J'ai vu un homme et encore un. Je les ai déjà vus avec le Sauveur. » Après des détails sur les visions de la veille, elle continua : « Un homme était déjà joliment vieux. Un pas vieux... Ils étaient tristes. Alors encore un est venu, qui avait la figure comme le Sauveur, et, je crois, ce n'était pourtant pas lui. Le Sauveur a pourtant quelque chose aux mains et aux pieds, comme je l'ai vu aujourd'hui. » Elle avait eu à l'église, pendant la messe, la vision du Sauveur glorifié. « Mais le visage et les cheveux étaient vraiment presque comme ceux du Sauveur. Je crois pourtant, ça pouvait être le Sauveur. Je ne m'en rends pas bien compte. Alors il a dit quelque chose aux hommes. » Elle ne pouvait pas en répéter un mot. Wutz lui souffla : « *Géora.* » Elle dit : « Tu as bien entendu. Étais-tu là toi aussi? Je ne t'ai pas remarqué? C'était *Géora.* » Et elle s'occupa de nouveau de l'homme qui ressemblait au Sauveur, expliquant que ses manches lui couvraient jusqu'aux doigts, et qu'elle ne pouvait voir ses mains : « Celui qui ressemblait au Sauveur a dit : « *Meschejam saléba.* »

De 7 h. 6 à 7 h. 11, seconde vision. D'abord elle regarda sans manifester d'émotion spéciale, puis fit un signe comme parlant à quelqu'un, prit la mine et l'attitude d'une personne qui insiste auprès d'une autre pour la convaincre; son expression devint aimable; son regard se porta vers le haut. Elle écouta. Le regard s'abaissa, se

fixa comme sur une table. Une expression de joie l'éclaira tout à coup pendant qu'elle respirait très fort. Ensuite elle chercha, embarrassée, écouta, regarda tristement autour d'elle, secoua la tête. La vision était achevée. Elle expliqua :

« Le Sauveur était là. Je l'ai vu. Tout à coup il a disparu. » — Raconte depuis le commencement, invita le curé. — « C'est long. » Elle résuma et se refusa à faire un récit détaillé. Elle ne voulait parler que du Sauveur. Le curé insista. Enfin elle dit : « Eh bien ! j'obéis... Les hommes que j'ai vus sont arrivés à une grande maison isolée, en haut. Il y en avait de plus petites auprès. Le Sauveur devait entrer et il est aussi entré. Dans la maison, ils sont allés dans une salle, et un homme leur a apporté à manger. Un pain ovale et plat, d'une jolie couleur claire, avec des raies en long et en travers, et ce qui saute dans l'eau. Ils aiment bien cela. C'était dans un plat long. Ils en ont mis sur le pain. Ils avaient des couteaux recourbés, jaunes. Ils ont coupé des morceaux de ce qui saute dans l'eau. Ils ont mangé avec leurs doigts. Le Sauveur a mangé avec eux. Alors ils ont bu. » Prise à ce moment par une quinte de toux qui lui faisait mal à la poitrine, elle s'écria : « Sauveur ! » et continua. « A la fin, ils ont mangé quelque chose où des petites bêtes sautent (rayon de miel). Ah ! j'ai oublié : Comme ils commençaient à manger, le Sauveur s'est levé, il a tenu les mains sur le pain, il a soulevé le pain en haut et il l'a cassé. Alors ils l'ont reconnu. Alors le Sauveur a plané. Il a mangé avec eux une bouchée de pain et il a disparu. Il a disparu comme rien. » A une question elle répondit : « Quand les hommes ont dit au Sauveur qu'il devait manger, il a mangé un peu avec eux. »

7 h. 20 à 7 h. 22 $\frac{1}{2}$, 3e vision. D'abord elle parut tranquille, puis chercha du regard vers le haut, enfin donna des signes de contrariété, ferma le poing droit et secoua la tête. Elle décrivit ainsi la vision :

« Les hommes sont maintenant entrés. Ils sont beau-

coup dans la maison. Ils ont souvent été là. Les uns étaient assis. Un et un, etc. (jusqu'à dix). Les autres étaient debout. Alors j'ai été presque un peu en colère. Ils ont souvent dit : *Rabboni*. Ceux qui sont venus, ceux-là avaient de la joie. Les autres n'ont pas cru. Je l'ai pourtant vu. Quand quelqu'un dit la vérité, on doit le croire. Même le coupeur d'oreille n'a pas cru, lui qui veut toujours faire l'important (Der hats überhaupt immer recht wichtig haben) (1). » Elle expliqua ensuite qu'elle avait vu hier une pareille discussion. La conversation s'engagea sur les paroles qu'elle avait entendues. Elle mentionna de nouveau : « *Abba bejadach afked ruchi.* » Gerlich remarqua en outre *Selamalka, Salabo, Slam* (mot probablement incomplet, qu'elle rappela à propos des enfants de Bethléem sur qui l'entretien s'était porté). On s'en tint là, car elle déclara avoir de la peine à respirer.

Je mentionne d'un mot les visions de l'Octave de Pâques. Gerlich n'en donne pas le détail, n'en ayant pas, je crois, été le témoin. Von Lama les raconte en transcri-

(1) On s'est scandalisé qu'elle parle ainsi de l'apôtre saint Pierre. Mais le chef des apôtres n'était pas encore un saint confirmé en grâce. Quatre jours plus tôt, il reniait Jésus, malgré ses promesses de fidélité jusqu'à la mort. Se scandalise-t-on de lire chez Péguy : « Saint Pierre est un grand Patron. Celui-là, on sait bien ce qu'il a fait. Il vaut même mieux ne pas trop en parler »? Quand Thérèse raconte ses visions de la Pentecôte ou du 29 juin, ou du 1er août, elle parle autrement de saint Pierre. Avant, pendant la Passion et après, elle le voit dans des scènes où sa générosité se manifeste certes mais où ses défauts se trahissent par son attitude et ses gestes. Son ignorance, au cours des visions, de ce qui va suivre et de ce qu'elle sait par ailleurs doit entrer en ligne de compte pour apprécier son langage et ses impressions. On s'explique mieux, par exemple, que, lorsqu'elle voit Pierre « frapper de l'épée » et couper l'oreille de Malchus, elle trouve inconvenant et scandaleux un pareil geste en présence de Jésus : « Peut-on se conduire ainsi quand on est avec le Sauveur? »

vant les passages liturgiques de l'Évangile et des Actes qui en rapportent l'objet, à l'exception de deux : l'apparition de Jésus à sa mère, non mentionnée dans l'Évangile, la fin du séjour de saint Pierre à Rome, avant laquelle s'arrête le récit des Actes.

Le mardi 10 avril, apparition du Sauveur aux apôtres assemblés.

Le 11, apparition à sept disciples au bord du lac de Tibériade, Jésus donne la primauté à saint Pierre et lui prédit le martyre.

Le 12, l'apôtre Philippe interprète l'Écriture au ministre de la reine d'Éthiopie et le baptise.

Le 13 avril, le Sauveur apparaît aux onze sur le Thabor et leur donne mission de prêcher l'Évangile à toute créature.

Le 14, Jésus apparaît à Marie et à Jean sur le chemin du Calvaire.

Le soir, saint Pierre, âgé de plus de 80 ans, à Rome, baptisant, donnant la communion, confirmant les baptisés qui viennent de déposer les vêtements blancs.

Le 15 avril, dimanche *in Albis*, vers midi, apparition de Notre-Seigneur aux apôtres assemblés au Cénacle, Thomas étant avec eux.

Pendant toute cette semaine de Pâques, chaque jour à la messe, de la consécration à la communion, et en communiant elle-même, Thérèse vit le Sauveur ressuscité en vêtements flottants, blancs comme la neige, les plaies lumineuses, le regard rayonnant de joie et d'amour.

L'année suivante, les mêmes visions se renouvellent en se précisant. Le matin de Pâques, elle voit le Sauveur ressuscité devant le tombeau, les quatre sceaux intacts; deux anges, l'un en armes se place devant le tombeau, l'autre écarte la pierre. Elle voit les saintes femmes : celles-ci s'approchent hésitantes du tombeau, mais n'osent pas entrer, sauf Madeleine, à qui l'ange apprend la résurrection du Sauveur, et qui revient en hâte vers la ville avertir

Pierre et Jean. Les deux apôtres se dirigent vers le sépulcre, entrent l'un après l'autre et reçoivent de l'ange le même message. Ils quittent le jardin, reviennent vers leurs compagnons; chemin faisant le Sauveur leur apparaît. Pendant ce temps, les autres saintes femmes étaient entrées dans le sépulcre et étaient reparties informer les autres apôtres. Marie-Madeleine, revenue, cherche le Seigneur dans le jardin. C'est alors qu'il se montre à elle sous un palmier. Elle le prend pour un jardinier. Au moment où elle le reconnaît et tombe à genoux à ses pieds, il disparaît. Thérèse voit aussi la rencontre de Jésus avec sa mère sur le Calvaire.

Le soir, elle contemple l'apparition du Sauveur au Cénacle et l'institution de la pénitence.

*
* *

Il est inutile de commenter ces visions et de montrer leur correspondance parfaite avec les récits évangéliques pour ce qui est du détail des faits, et avec la liturgie en ce qui concerne la date où elles se produisent. Il suffit de lire parallèlement le récit qui précède et le missel à l'octave de Pâques. Sauf la rencontre de Jésus avec sa mère et Jean, dont l'Évangile ne dit mot, la lecture des péricopes liturgiques explique toutes les attitudes et les gestes de Thérèse.

Les récits entrecoupés et enfantins qu'elle donne de ses visions pendant les intervalles qui les séparent, ou après, sont un commentaire très éclairant et vécu du texte sacré.

Si on s'étonne de ces visions, si on les trouve indignes de Dieu, si on prétend qu'elles ne sauraient venir de Lui, qu'on n'oublie pas qu'elles sont probablement plus riches de contenu spirituel qu'il ne paraît par les documents

publiés, les seules sources que nous ayons pu utiliser pour les décrire. Pour juger des visions de Thérèse, il faudrait les connaître toutes à fond. On ne se proposait ici que d'en décrire quelques-unes. Nous ne croyons pas, pour notre part, qu'il soit indigne de Dieu et du ministère de l'ange gardien de donner toutes faites à une âme des représentations imaginatives analogues à celles que l'auteur des *Exercices spirituels*, tant recommandés récemment encore par Pie XI, nous enseigne à construire dans la méditation à grands efforts d'imagination et d'« application des sens ».

Saint Ignace veut qu'on essaie de voir avec les yeux de l'imagination les synagogues, les villes, les bourgades, que parcourt Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans lesquelles il prêche. S'il est question de la sainte Vierge, le moyen de méditer consiste à imaginer une petite maison et en particulier les appartements de Notre-Dame dans la ville de Nazareth et au pays de Galilée. Au cours de la méditation sur la Nativité du Sauveur, il recommande de chercher « par les yeux de l'imagination le chemin de Nazareth à Bethléem ». Il faut également en observer la longueur et la largeur, « de même qu'il est bon de savoir si le chemin est en terrain plat ou accidenté ». On doit se représenter aussi la grotte où naquit le Sauveur, sa largeur, sa hauteur, sa disposition. On engage le retraitant à voir les gens devant soi *avec les yeux de l'imagination*, à entendre ce qu'ils disent, avec son ouïe; il sentira, goûtera la douceur et la suavité de la divinité, de l'âme remplie de vertus, il parcourra en imagination les endroits où le Christ a marché. Il faut que le retraitant goûte la saveur des pains et des poissons dont Jésus nourrit la foule, qu'il sente l'odeur des parfums de la pécheresse, il lui faut en oindre avec elle les pieds du Sauveur, les essuyer et les baiser. Il se représentera la Cène de façon aussi concrète que s'il était assis lui-même à la table de Jésus, il faut qu'il voie les mouvements du Christ et entende les conversations des assistants. S'il médite sur l'agonie du Christ au jar-

din de Gethsémani, Ignace lui prescrit de « considérer le chemin qui va de la montagne de Sion à la vallée de Josaphat, puis le jardin, de se demander s'il est long ou large, quelle est sa situation ». En communion avec le Christ, il supportera aussi la flagellation et il sentira les clous s'enfoncer dans sa chair; avec lui il descendra au tombeau et enfin montera au ciel. C'est ainsi que saint Ignace veut d'abord faire entrer son disciple dans le mystère de l'existence terrestre du Fils de Dieu, depuis son Incarnation jusqu'à sa glorification. Et certes, prises en elles-mêmes, ces « contemplations » laborieuses, où l'imagination et les sens jouent un si grand rôle, sont incomparablement moins nobles et moins sanctifiantes que la contemplation infuse, obscure et sans mode, de la divinité. Mais elles ont un rôle à jouer dans la vie spirituelle. Jésus dit à Henri Suso : « Personne ne peut s'élever jusqu'à la hauteur divine et à la surnaturelle douceur, s'il n'y est emporté par le spectacle de l'amertume de mon existence terrestre. » Sainte Thérèse de son côté condamne, on sait avec quelle vigueur, ceux qui voudraient trop tôt faire abandonner la méditation des mystères de la sainte Humanité, ou pour qui cette très sainte Humanité ne serait pas un objet assez noble d'oraison infuse. Elle exprime d'autre part avec force l'efficacité supérieure des visions divines, même sensibles et imaginatives, relativement aux efforts de la méditation discursive. Si l'on se rappelle tout cela, qui ne contredit pas l'enseignement de saint Jean de la Croix, et qui a droit de cité en théologie spirituelle, des visions comme celles de Thérèse Neumann prennent tout leur sens. Le programme que trace saint Ignace, elle le réalise point par point et supérieurement. Les pages précédentes en témoignent, et pareillement l'étude des autres visions, notamment de celles de la Passion, qui sont, en toute rigueur de termes, une compassion combien douloureuse, et combien émouvante même pour ceux qui n'en voient, quelques rapides instants, que les signes extérieurs ! Tout ce

que saint Ignace veut qu'on cherche, elle le trouve, il lui est donné. Et avec quelle surabondance !

Quinet et Michelet n'ont rien compris aux Exercices, qui se scandalisent : « Quoi, le Dieu est là agenouillé, pleurant dans la sueur de sang... vous êtes au pied du Thabor dans le moment inexprimable de la transfiguration; et ce qui vous occupe est de savoir quelle est la forme de la montagne, sa hauteur, sa largeur, sa végétation. » Craignons une erreur analogue en condamnant les visions de Thérèse Neumann, parce qu'elles lui représentent des détails accessoires des mystères, jusqu'aux plus menues particularités du costume de Marie et Joseph, des bergers de Bethléem, auxquelles, d'ailleurs, elle ne s'arrête pas, qu'elle déclare expressément *Nebensachen*, dont sans doute elle ne parlerait même pas si on n'insistait pas pour qu'elle le fît. La divine histoire de notre rédemption est précieuse dans ses plus humbles détails; ils ont fait l'objet, jusqu'en leur dernière précision, du décret éternel qui les préordonna, et de la Povidence qui les réalisa « pour nous hommes et pour notre salut » dans le temps. Si l'on estime justifiés et honnêtes tant d'efforts scientifiques, de travaux linguistiques, littéraires, historiques, archéologiques, parce qu'ils font avancer la connaissance des faits évangéliques, et la rendent plus précise et plus sûre, si l'on approuve les lointains voyages, les pèlerinages fatigants et dispendieux entrepris pour visiter un sanctuaire de la Vierge rendu célèbre par ses apparitions et ses miracles, ou les lieux sanctifiés par la présence d'un saint, par-dessus tout la « terre sainte » où a vécu le Christ, où, dit Péguy, il « parlait comme un simple homme qui parle », où on a « vu la couleur de ses yeux, où on a entendu le son de ses paroles », et cela nonobstant les avertissements de l'Imitation : *Qui multum peregrinantur raro sanctificantur*, de quel droit proclamerait-on indigne de Dieu de donner à une âme simple, pleine de candeur, préparée par de longues douleurs physiques au rôle de compatiente, —

et qui voit chaque semaine, qui souffre dans son âme aimante et dans sa chair ensanglantée les douleurs rédemptrices de Jésus, — la joie de contempler le mystère joyeux de la Nativité, le mystère glorieux de Pâques? Pourquoi Dieu ne pourrait-il donner cette céleste « récréation » à Thérèse au lendemain de ses souffrances?

Des visions sensibles ou imaginaires ne sont pas l'union divine. Et c'est pourquoi sont justifiées les sévérités d'un saint Jean de la Croix pour ceux qui s'attachent à ces grâces extraordinaires et s'exposent, en y tenant trop, à tomber dans les pièges du Malin, habile à singer les faveurs surnaturelles. Mais elles contribuent incontestablement à faire de Thérèse — qui les reçoit sans s'y attacher — ce qu'elle est : une âme entièrement prise par le Sauveur, totalement livrée à lui, pensant toujours à lui, ne désirant que sa gloire, acceptant tout de sa main, aimant la souffrance qu'il lui envoie pour la faire collaborer avec lui au salut des pécheurs.

« Savez-vous, Monsieur le Docteur, disait-elle dès 1927 au Dr Gerlich, même quand je parle avec vous, je pense encore au cher Sauveur. » Ce même auteur rapporte qu'il a entendu maintes fois, pendant que son corps se tordait de souffrances, ses lèvres murmurer : « Sauveur, si tu le veux, je souffre volontiers. » Cette intelligence pratique du mystère de la Croix, jointe à une simplicité d'enfant, et ses autres vertus (1), ne sont pas le signe d'une âme dans l'illusion.

fr. M.-Benoît Lavaud, O. P.

(1) « Est-ce une sainte? dit Mgr Kaspar... Mon jugement personnel est que c'est une âme comblée de grâces (*Eine begnadetes Mädchen*). Comme chacun le doit, elle s'efforce de devenir une sainte. Non seulement elle va à confesse chaque semaine, se fortifie chaque jour dans la communion du très saint corps de Notre-Seigneur, se garde de la moindre apparence de péché, mais elle vit en continuelle union

avec le divin Sauveur. Elle porte la croix qui lui est envoyée avec patience, avec joie, et ne veut rien que ce qu'il veut. » (p. 109)

P. S. — Depuis que ces lignes ont été écrites, Dom Mager, sur un ton que je n'ai pas envie de lui emprunter, a publié, à la suite de mon dernier article des *Études Carmélitaines*, une « Réplique » qui en appelle une autre. J'en ai les éléments. — Quant à Gerlich dont il récuse en bloc le témoignage, je ne prends pas à mon compte toutes ses *interprétations*, mais je continue à accepter ses *récits* de faits, dont la constatation l'a obligé à modifier sa conception du monde et conduit à la foi. — On sait avec quelle sauvagerie il a été assailli et torturé dans les bureaux de sa revue *Der Gerade Weg* par les « Nazis » furieux de sa campagne contre les erreurs racistes. La charité chrétienne nous fait un devoir de prier pour cet homme de bien qui a donné à la cause catholique un témoignage de sang.

Chronique d'Histoire de la Spiritualité Moderne

Dans un récent *Bulletin d'Histoire des Doctrines chrétiennes*, le R. P. Féret s'oppose avec raison à une vue erronée de la réalité historique selon laquelle la vie du catholicisme se réduirait, au XVI^e siècle, à une série de réactions contre la réforme protestante. Bien au contraire, écrit le judicieux historien, « il existe à l'intérieur de l'Église, et y demeurant, des mouvements de réforme indépendants du mouvement provoqué par Luther, parfois même antérieurs à lui » (1). Sans doute les nécessités de la polémique contre l'hérésie ont-elles employé à leur profit une partie des forces vives de l'Église, mais les sources d'où procède cette activité possèdent leur histoire propre, elles dépendent d'un développement interne, immanent à l'Église elle-même, et cela aussi bien dans le domaine plus limité de l'enseignement théologique que dans celui, aux contours moins précis, de la spiritualité.

ESPAGNE

S'il est un pays et un temps où ces remarques trouvent leur application, c'est bien l'Espagne du XVI^e siècle, aussi hardie dans ses initiatives que splendide dans les réalisations qu'elle a su leur donner. La *Biblioteca de teólogos españoles*, dirigée, sous l'active impulsion du R. P. Getino, par la province dominicaine d'Espagne, a entrepris de faire revivre, par ses publications, la période de l'âge d'or de la théologie espagnole. Le R. P. Beltrán de Heredia annonce, par exemple, une édition du commentaire de Bañez sur la I^a II^ae de saint

(1) H.-M. Féret, *Bulletin d'Histoire des Doctrines chrétiennes*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, XXI (1932), p. 500.

Thomas, lequel — chose à peine croyable — n'existe encore qu'à l'état manuscrit. Il n'est pas besoin de signaler l'importance hors de pair que présente une telle publication pour l'histoire des doctrines théologiques touchant la nature de la grâce et ses rapports avec la volonté. En attendant, le même Père Beltrán de Heredia vient de faire paraître, d'après les notes d'un étudiant, le bachelier François Trigo, conservées dans le manuscrit 43 de la bibliothèque de l'Université de Salamanca, une partie des cours professés vraisemblablement entre les années 1534-1537, à Salamanque même, par l'un des initiateurs du renouveau théologique en Espagne, le dominicain François de Vitoria (1480-1546). Les leçons publiées ont pour objet les questions *de fide* et *de spe*, qui constituent les deux premiers traités de la IIª IIªe (1). La lecture de ces pages est des plus instructives. Moins exclusivement scolastique que celui de Cajetan, pénétré au contraire d'humanisme et soucieux de l'examen des problèmes contemporains, l'enseignement de Vitoria n'a pas encore cette rigidité de méthode et de formules qui ne s'imposera que peu à peu lorsque la tradition scolaire sera plus nettement établie. On perçoit dans les pages du lecteur de Salamanque l'élan et l'indétermination, la potentialité dynamique d'un genre encore neuf, lequel, à cette époque, était susceptible de s'inspirer de plus près des données positives, scripturaires et patristiques, ce qui aurait pu conduire le thomisme dans des chemins plus larges en le mettant davantage en contact avec les sources authentiques du donné révélé. Enfin comme Vitoria écrit avant le Concile de Trente, son traité de la foi, notamment, conserve un certain flou qui est lui aussi le signe d'une période particulière et donne au travail une physionomie historique qui lui est propre. Du point de vue, plus spécial, de la théologie spirituelle, on signale ici le commentaire de la question VIII, sur le don d'intelligence, question capitale dans l'enseignement thomiste de ces matières. Ajoutons que le P. B. de Heredia fait précéder le texte édité d'une longue préface sur le milieu et les méthodes scolaires de Salamanque du temps de Vitoria.

(1) Francisco de Vitoria, O.P. *Commentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Edición preparada por el R.P. Vicente Beltran de Heredia, O.P., tome I : *De Fide et Spe* (qq. 1-22); Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 2; Salamanca, 1932, gr. in-8, XXVIII-380 pp.

Une seconde publication, parue précédemment, dans la même collection, mais que l'ordre de la chronologie invite à placer en second lieu, a pour auteur le R. P. V. Carro et pour objet l'activité politique et théologique de Pierre de Soto († 1563). L'ouvrage sera complet en deux volumes, celui qui est dès maintenant paru se contente de décrire les lignes extérieures de la biographie du dominicain (1), le prochain sera consacré à l'activité proprement doctrinale du théologien. Il est impossible de résumer la narration alerte et bien documentée du P. Carro; il suit son héros dans sa vie mouvementée tantôt aux côtés de Charles-Quint dont il est le confesseur, tantôt dans les diverses missions dont le charge la confiance de son maître. La guerre contre François Ier, la guerre contre les protestants d'Allemagne, des négociations à Rome, la diète d'Augsbourg, la fondation de l'Université de Dillingen, le mariage de Marie Tudor et de Philippe II, les débuts du Concile de Trente, voilà la trame historique dans laquelle s'insère l'activité diplomatico-religieuse du confesseur impérial. Dans cette Europe moderne en formation, les questions religieuses paraissent encore dominer les grands événements de la vie internationale; cependant on peut, légitimement semble-t-il, se demander si la Maison d'Autriche ne confisque pas parfois les ardeurs religieuses de l'Espagne au profit de ses intérêts les plus temporels, ou si c'est au contraire l'Espagne qui entend imposer à son souverain une politique plus conforme à un passé révolu qu'adaptée aux besoins nouveaux. Dans ce milieu paradoxal mais grandiose, il convenait de situer l'action du dominicain espagnol, directeur de la conscience du monarque autrichien et qui se trouve placé, de par sa fonction même, comme à un carrefour où s'entrecroisent les influences les plus diverses; c'est ce qu'a réalisé, avec quelques longueurs et un peu d'emphase, mais avec un brio incontestable, le R. P. Carro.

La lecture de l'ouvrage de M. Savignol, sur *Sainte Thérèse de Jésus et l'Ordre de saint Dominique*, nous fait quitter les

(1) Venancio D. Carro, *El Maestro fr. Pedro de Soto, O.P., y las Controversias Político-Teológicas en el siglo XVI*; tome I : *Actuación político-religiosa de Soto*, Bibl. de Teol. Esp., vol. 1; Salamanca, 1931, gr. in-8, XXII-402 pp.

sphères de la politique pour nous introduire dans le recueillement des cloîtres du Carmel et dans la paix studieuse des couvents dominicains (1). Le récit est déparé par d'incompréhensibles gaucheries et par un défaut absolu de métier historique. C'est dommage, car je ne connais guère, dans l'histoire de la spiritualité, d'épisode plus significatif que cette intervention réfléchie, courageuse, tenace, des plus grands parmi les théologiens thomistes en faveur de la Réformatrice d'Avila, tandis que celle-ci, avec la haute intelligence qui la caractérise, sait reconnaître à leur prix l'importance des services rendus. C'est peut-être dans ce soutien qu'elle est capable d'assurer, sans les entraver, aux plus hautes manifestations de la vie spirituelle que la spéculation thomiste a produites et produira encore, s'il plaît à Dieu, ses meilleurs fruits. Quel enchantement pour l'esprit chrétien que de constater, au milieu de l'âpreté, tout espagnole, des controverses soulevées autour de la Réforme du Carmel, l'accord paisible et complet de sainte Thérèse et d'un Dominique Bañez sur les questions que pose une théorie réfléchie de la perfection chrétienne intensément vécue ! Si, comme on l'insinuait plus haut, les théologiens espagnols de la Renaissance n'ont pas toujours su donner la place qui leur revient aux éléments positifs, sans lesquels leur science se réduit à un prodigieux effort verbal, les plus grands d'entre eux, en tout cas, ne se sont pas détournés des réalités profondes et immédiates impliquées dans leur doctrine de la grâce, comme d'ailleurs dans toute théologie chrétienne digne de ce nom. Tant par leur enseignement que par leur action religieuse, les Vitoria, les Soto et les Bañez relèvent authentiquement de l'histoire de la spiritualité.

ITALIE

Tandis que l'Espagne du XVI[e] siècle montre la théologie s'employant à faciliter aux âmes les ascensions mystiques, l'Italie, avec saint Camille de Lellis (1550-1614), donne l'exemple de la finesse pratique et de l'esprit de gouvernement au

(1) M.-J. Savignol, *Sainte Thérèse de Jésus et l'ordre de saint Dominique*, Étude historique; Toulouse, Bureau du Rosaire, s. d., in-8, XIV-438 pp

service des ultimes misères humaines, celles des malades et des agonisants (1). Ce qu'avait déjà fait saint Jean de Dieu à Grenade, le Fondateur des Clercs Réguliers Ministres des Infirmes le réalise dans la capitale du monde chrétien; ici encore, c'est sous la pression des nécessités intérieures de l'Église, d'un secours corporel et spirituel à apporter à certains de ses membres, que naît et se développe une nouvelle forme d'activité spirituelle. En effet, si la Rome de Sixte-Quint et de Clément VIII évoque d'abord à l'esprit un ensemble d'images extrêmement brillantes, il n'est que de lire la vie de saint Camille, telle que la raconte son contemporain le P. Santio Cicatelli, pour soupçonner quelle somme atroce de souffrances inconnues se dissimule sous l'éclat d'une renaissance somptueuse, mais, par bien des points, païenne; ainsi s'entassait alors, par la main des architectes, sous le revêtement des plus précieux marbres antiques, d'obscurs et informes amas de briques.

On ne saurait trop féliciter le R. P. Debout, le moderne traducteur de Santio Cicatelli, de sa fidélité scrupuleuse à l'égard de l'œuvre qu'il présente au public français. Il n'a pas cru devoir faire le sacrifice de l'exactitude critique sous le futile prétexte de mieux servir la dévotion. Il donne la vie du Fondateur de son Ordre selon l'édition originale de 1624, qu'il respecte intégralement dans son plan et dans sa teneur littérale; les quelques additions qu'il a cru devoir faire sont rejetées en note ou en appendice (2). De cette manière nous lisons un récit extrêmement savoureux et émouvant, et nous entrevoyons un portrait de saint Camille tel qu'aucune adaptation contemporaine n'aurait pu le dessiner. Que le succès de l'entreprise ait valeur d'exemple; il montre excellemment que la piété ne repose pas nécessairement sur une documen-

(1) Père Debout, *Vie de saint Camille de Lellis, Fondateur de l'Ordre des Clercs Réguliers Ministres des Infirmes*, écrite par le P. Santio Cicatelli, traduction de l'original; Paris-Lille-Bruges, Desclée, De Brouwer, 1932; in-8, 515 pp.

(2) Il est dommage que le R. P. Debout n'ait pas cru devoir faire revoir sa traduction par l'un de ses confrères au courant de la toponymie romaine; le littéralisme de la vision devient, sur ce point, assez curieux : le *Monte Mario* devient le « Mont Marius », le *borgo Sant'Angelo* devient le « bourg Saint-Ange », et ainsi du reste. Mais ce n'est là qu'un détail.

tation historique de second ordre. Pour conserver son charme particulier et son cachet, et c'est de là que lui vient son attrait, une œuvre spirituelle ancienne doit être laissée, comme l'a très bien compris et réalisé le P. Debout, telle qu'elle est.

FRANCE

Auteurs Spirituels. — Il est cependant, à la règle que l'on vient d'énoncer, d'heureuses et légitimes exceptions : le *Témoignage de Marie de l'Incarnation* de Dom A. Jamet en est certainement une (1). Il s'agissait de résumer, dans le texte unique et continu d'un seul récit, deux relations autobiographiques (1633 et 1654) laissées par la pieuse Ursuline de Tours et de Québec ainsi qu'une volumineuse correspondance qui s'étend jusqu'en 1671, six mois avant sa mort. L'éditeur ne dissimule pas le caractère un peu arbitraire d'un tel travail : il a dû harmoniser, retrancher, ajouter, transcrire certains passages à la première personne, mais, comme il l'exposait en plaidant sa propre cause, c'était le seul moyen qui s'offrait à lui de rendre accessible à un public étendu, et dans un seul volume, tout l'essentiel du témoignage spirituel de Marie de l'Incarnation. En effet, l'édition complète de tous les écrits doit comprendre sept volumes. Dans ces conjonctures, cette publication, ainsi remaniée, s'imposait. D'ailleurs le compilateur s'est acquitté à merveille de sa tâche, dissimulant de façon parfaite ses interventions littéraires et nous donnant sans cesse l'illusion d'entendre le simple et savoureux parler de la mystique franco-canadienne. Mais encore fallait-il, comme l'a indiqué le P. Jamet, avertir le lecteur de la nature du texte qu'on lui présentait et dire aux spécialistes que ce livre n'est pas pour eux (2).

(1) *Le Témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec.* Texte préparé et publié par D. A. Jamet, moine de Solesmes; Paris, Beauchesne, 1932; in-8, XXVIII-350 pp.

(2) Ajoutons que la maison Beauchesne a réalisé l'impression de l'ouvrage avec un soin et un goût dignes des plus grands éloges. On a cherché à reproduire la disposition typographique des volumes du XVII[e] siècle.

Sous un format commode, l'*Apostolat de la Prière* a pris soin d'éditer, en deux petits volumes, les notes intimes d'une *Retraite spirituelle* (1) faite à Lyon par le B. Père de la Colombière, avant ses vœux solennels, et une série de *Méditations sur la Passion* (2) prêchées par lui vraisemblablement à Londres, pendant les Carêmes de 1677 et 1678, au cours de son ministère auprès de la duchesse d'York. Les *Méditations* présentent d'ailleurs plutôt un canevas d'instructions qu'un texte développé; néanmoins, comme les notes de retraite, elles sont précieuses à qui veut entrer en contact avec l'âme si fine et si sincèrement religieuse du saint confident de Marguerite-Marie.

Les historiens noteront que la seule allusion qui soit faite au Sacré Cœur de Jésus s'applique non pas au « cœur de chair », mais à l' « intérieur » de Jésus, c'est-à-dire, selon la formule du temps, aux sentiments et aux vertus de notre Sauveur.

A l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Bourdaloue (il naquit à Bourges le 20 août 1632), la revue *Les Études* a publié un excellent article sur Bourdaloue et sa province natale (3), tandis que le R. P. Daeschler a donné, aux « Éditions Spes », un choix de textes se rapportant à la doctrine spirituelle du grand orateur (4). Déjà la notice biographique qui sert d'introduction à l'ouvrage possède une réelle valeur d'édification, mais c'est surtout Bourdaloue lui-même qu'il faut entendre pour admirer l'ampleur, l'équilibre, la solidité de ses exposés des devoirs de la vie chrétienne. Plus encore que Bossuet peut-être, il fait songer à saint Jean Chrysostome. Les extraits sont groupés sous trois rubriques

(1) *La Retraite Spirituelle du B. Claude de la Colombière, S. J.*; Toulouse, Apostolat de la Prière, 1929; in-16, 143 pp.

(2) B. Claude de la Colombière, *Méditations sur la Passion*, publiées par le P. Monier-Vinard, S. J., Collection « Maîtres Spirituels », Toulouse, Apostolat de la Prière; 1932; in-16, 165 pp.

(3) J. Villepelet, *Bourdaloue et sa Province natale*, dans les *Études* du 20 août 1932, pp. 385-401.

(4) Bourdaloue, 1632-1704, *Doctrine Spirituelle*. Choix de Textes et Introduction par le P. Daeschler, S. J. Préface par le R. P. Pinard de la Boullaye; Collection « Maîtres Spirituels », Paris, Éd. Spes, 1932; in-12, 373 pp.

principales : « Motifs généraux de la vie parfaite » — « Exercices et Degrés de la vie parfaite » — « Principes et pratiques de la vie unitive ». Ces titres, naturellement, sont de la plume de l'éditeur, et peut-être ne cadrent-ils pas tout à fait avec les intentions mêmes de Bourdaloue. En effet, dans tous les passages cités, ce n'est pas aux « parfaits » qu'il s'adresse, mais aux gens du monde; c'est d'eux exclusivement qu'il s'occupe, eux qu'il dirige et corrige; il est vrai qu'il le fait avec une si haute conscience de la vie chrétienne, même commune, que l'on peut s'y tromper (1).

Communautés Spirituelles. — Le beau livre de MM. C. Grolleau et G. Chastel sur l'Ordre de Cîteaux (2) n'appartient proprement à cette chronique que par deux brefs paragraphes, l'un sur l'abbé de Rancé, l'autre sur l'exode de Cîteaux, au cours de la Révolution française, sous la conduite de Dom A. de Lestrange, deux épisodes bien significatifs l'un et l'autre de l'histoire de la famille religieuse de saint Bernard. Les auteurs nous présentent ensuite avec infiniment de tact et d'émotion ce qui fait l'essentiel de la règle et de la vie cistercienne. Tout cela est écrit avec la fraîcheur et la mesure qui convenaient au sujet. Peut-être aurait-on pu insister davantage au chapitre VII, à propos de « l'âme cistercienne », sur la dévotion à Notre-Dame. Sans elle il est difficile de comprendre Cîteaux.

Dans la même collection, M. Georges Goyau a retracé, avec le talent qu'on lui connaît, les grandes lignes de l'histoire et

(1) Peut-être, dans la Préface qu'il a écrite pour le livre, le R. P. Pinard a-t-il pressenti la difficulté que l'on vient de soulever lorsqu'il écrit : « [Les Évangiles] provoquent à l'amour de Dieu, certes, mais en identifiant, de façon constante cet amour avec l'obéissance aux commandements » (p. 5). Ici je comprends moins encore, car enfin toute la tradition chrétienne connaît les « conseils *évangéliques* » et les rappelle ainsi, sans doute, parce qu'elle pense les trouver formulés dans l'Évangile. Il reste vrai d'ailleurs que la prédication de Bourdaloue se situe davantage, étant donné son auditoire, sur le plan des préceptes que sur le plan des conseils.

(2) Ch. Grolleau et G. Chastel, *L'Ordre de Cîteaux, la Trappe*; Collection « Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux ». XIV; Paris, Grasset, 1932; in-12, 282 pp.

de l'organisation de la Société des Missions Étrangères (1). Un souffle de jeunesse et d'héroïque enthousiasme anime ces pages dont l'allure semble se régler sur l'entrain, simple et souriant, de nos Missionnaires d'Extrême-Orient. Les lecteurs de M. G., qui pourront soupçonner quelque chose des difficultés obscures que ceux-ci doivent surmonter et des périls trop évidents auxquels ils sont exposés, ne leur marchanderont ni leur admiration, ni le tribut, plus opportun, de leurs prières (2).

Comme les Ordres ou les Instituts religieux, les paroisses — et cela est sensible surtout des paroisses rurales — sont elles aussi, à leur manière, des communautés spirituelles. Telle est bien la conclusion qui se dégage du troisième et dernier volume que M. l'abbé Joseph Garin consacre à l'histoire de Chevron, sa paroisse natale (commune de Mercury-Germilly en Savoie) (3). Sans doute c'est de la « petite histoire, mais combien elle éclaire et anime la grande! Les pages qui racontent la vie de la paroisse sous la Révolution et celles qui décrivent les divers épisodes de la lutte pour l'école, qui n'a guère cessé depuis, sont d'un puissant intérêt.

Ainsi voit-on, dans les conditions les plus diverses, sous tous les climats et dans tous les temps, les meilleurs des fils de la sainte Église se dévouer au service de leurs frères les plus déshérités ou les plus menacés. Qu'il s'agisse des pieuses filles de Sainte Thérèse sur le point d'être dénoncées à l'Inquisition, des agonisants assistés par saint Camille, des enfants recueillis et élevés par la vénérable Marie de l'Incarnation ou des écoliers de Chevron, le Saint-Esprit pourvoit à ces besoins du Corps Mystique par l'intermédiaire de ceux de ses membres qui lui sont le plus intimement unis, qui

(1) G. Goyau, *Les Prêtres des Missions Étrangères*; même Collection, XII; 1932, 287 pp.

(2) Je pense n'avoir pas à présenter ici le livre de M.-E. Bruley sur le *Bon-Pasteur d'Angers* (Paris, Éd. Spes, 1931, 175 pp.), puisqu'il a pris soin de le faire dans *La Vie Spirituelle* de décembre 1932, pp. 314-324. L'auteur s'est lui aussi montré digne de comprendre et de traiter un magnifique sujet.

(3) J. Garin, *En Savoie, Histoire de Chevron*, tome III, la Révolution et le XIX[e] siècle; Paris, Lesot, 1930; in-12, 813 pp. (avec une carte et plusieurs illustrations).

sont le plus habituellement sensibles au souffle de ses inspirations. Il manifeste de la sorte, au dehors, les merveilles qu'il a su réaliser de façon patiente et obscure dans les âmes et qui, de soi, échapperaient aux yeux du monde et de l'histoire, la charité envers le prochain étant la pierre de touche qui dévoile l'intensité et la qualité de la charité envers Dieu. « Comment, a écrit l'apôtre saint Jean (1) — et nous sentons tous obscurément la vérité de cette parole —, comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il n'a pas vu ? »

Rome.

H. D. Simonin, O. P.

(1) Joan., iv, 20.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).